Das Causalprinzip in den Systemen des Rationalismus.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

ACAD. LIBRARY MINN.

Adolf Römer
aus Hamm in Westfalen.

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Januar 1910.

Borna-Leipzig
Buchdruckerei Robert Noske
1910.

Meiner Frau gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Einleitung 1
II. Das Wesen des Rationalismus und seine Methode 2
III. Descartes
1. Die Substanz 3
2. Der Causalzusammenhang zwischen der unerschaffenen Substanz und den geschaffenen Substanzen 9
3. Der Causalzusammenhang zwischen den beiden geschaffenen Substanzen 11
4. Die Causalität innerhalb der ausgedehnten Substanz 12
5. Die Causalität innerhalb der denkenden Substanz 16
6. Kritik des Systems 25
IV. Die Okkasionalisten 26
1. Geulincx 28
2. Malebranche 31
V. Spinoza
1. Die Methode 32
2. Die Substanz 33
3. Die Attribute 35
4. Die Modi 36
5. Die Substanz als causa
a) Die causa sui 37
b) Die causa omnium rerum 38
c) Die Art der göttlichen Causalität 39
d) Die causale Bedeutung der Attribute 41
6. Die Wirkungen der Substanz
a) Die Causalität innerhalb der unendlichen Modi 41
b) Die Causalität innerhalb der endlichen Modi 45
c) Der Causalnexus in den verschiedenen Attributen 47
d) Der Mensch innerhalb des Causalnexus
α) Das Erkennen 48
β) Die Affekte 49
γ) Der Wille 52
7. Kritik des Systems 54

Seite

VI. Leibniz
1. Die Methode 56
2. Die Anknüpfung der Causalreihe 57
3. Die Causalreihe
a) Die Monadenwelt 62
b) Die Causalität in der Monadenwelt 66
c) Die physische Welt 73
d) Der Mensch 76
e) Die Causalität in der physischen Welt 81
4. Causalität und Teleologie 81
5. Zusammenfassung 85
VII. Wolff 86
VIII. Crusius 93
IX. Abschluß und Ausblick auf den Skeptizismus und Kritizismus . . . 101

Literaturverzeichnis.

Oeuvres de Descartes, publiées par Victor Cousin. Paris 1824.

B. de Spinoza opera rec. van Vloten et Land. Hagae 1882/83.

Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Berlin 1885.

Wolff, Chr., Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele, des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle 1719.

Wolff, Chr., Philosophia prima sive Ontologia. Leipzig 1729.

Crusius, Chr. Aug., Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten. 3. Aufl. Leipzig 1766.

Crusius, Chr. Aug., Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogen. Satzes vom zureichenden oder besser determinierenden Grunde. Leipzig 1766.

Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 1 4. Aufl. Heidelberg 1897, Bd. 2 4. Aufl. 1898, Bd. 3 4. Aufl. 1902.

Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie. 6. Aufl. Leipzig 1908.

Überweg, F., Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. 2. Aufl. Berlin 1868.

Zeller, Ed., Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1873.

König, Edmund, Die Entwickelung des Causalproblems von Cartesius bis Kant. Leipzig 1888.

I. Einleitung.

Der Causalbegriff ist so alt wie das menschliche Denken. Zu allen Zeiten und überall hat man sowohl im gemeinen Denken als auch in der Philosophie die verschiedenen Dinge und Ereignisse causal verknüpft und auf eine erste Ursache zurückzuführen versucht.

Schon Thales, den man in der Geschichte der Philosophie gewöhnlich als den ersten Philosophen nennt, forschte nach einem Urgrund der Dinge. Während er und die anderen ionischen Naturphilosophen diesen Urgrund in dem Stoffe suchen, wollen ihn die Pythagoreer in der Form gefunden haben. Die späteren Philosophen fragen nun weiter: Wie entsteht aus dem Urgrunde der Weltprozeß? Die einen legen das Hauptgewicht auf den Stoff; sie kommen zu einer mechanischen Naturbetrachtung. Die andern betonen mehr die Form; nach ihnen entwickelt sich die Welt teleologisch. Die ältesten Philosophen kennen also schon den Causalbegriff; auch Plato und Aristoteles haben sich bereits mit ihm beschäftigt und die Frage behandelt, ob mechanisch wirkende Ursachen oder Zweckursachen den Weltprozeß beherrschen; aber sie haben nicht, wenn wir von den Versuchen des Aristoteles absehen, den Ursprung und die Berechtigung des Causalbegriffs erklärt; sie operierten mit diesem Begriff, ohne ihn zu prüfen und zu untersuchen. Darum war seine Anwendung oft sehr willkürlich: Auf der einen Seite wurden Dinge und Ereignisse, die causal zueinander gehörten, voneinander getrennt; auf der andern Seite wurden oft ganz heterogene Dinge causal verbunden. Als eine Folge dieses letzteren Fehlers entstanden im Mittelalter der astrologische Aberglaube und die Hexenprozesse.

Erst als infolge der neuen Entdeckungen in der Astronomie und Mechanik mit der aristotelisch-scholastischen Naturanschauung

gebrochen wurde, konnte man sich einer genaueren Formulierung des Causalbegriffs nicht länger entziehen. Freilich auch in der neueren Philosophie ist der Causalbegriff zunächst noch eine selbstverständliche Voraussetzung. Eine klare und deutliche Definition bringen erst die späteren Systeme des Rationalismus. In ihnen klärt sich das Causalprinzip, ohne daß durch sie das Causalproblem gelöst wird. Der Rationalismus ist weit entfernt, das Causalproblem gelöst zu haben, er hat nur eine Anregung zu seiner Lösung gegeben; aber gleichwohl ist es sehr interessant, die Entwicklung des Causalbegriffs in den Systemen des Rationalismus zu verfolgen.

II. Das Wesen des Rationalismus und seine Methode.

Während der Empirismus Erkenntnisse aus reiner Vernunft nur in der Mathematik und Moral annimmt, für die Erkenntnis der Tatsachen aber die Erfahrung fordert, behauptet der Rationalismus auch die Möglichkeit einer Erkenntnis der Tatsachen aus reiner Vernunft. Das Vorbild für seine Methode sucht er in der Mathematik. Wie die Mathematik, so will auch der Rationalismus aus unmittelbar durch Intuition gegebenen Prinzipien auf dem Wege der Deduktion neue Wahrheiten gewinnen.

Es ist klar, daß man diese mathematische Methode für die Naturwissenschaften nur dann anwenden kann, wenn man voraussetzt, daß die Dinge in gleicher Weise und mit gleicher Notwendigkeit aufeinander und auseinander folgen, wie die mathematischen Wahrheiten aus ihren Grundsätzen, oder mit andern Worten: daß sie in einem causalen Verhältnis zueinander stehen. Dem sequi im Denken muß ein causari im Sein entsprechen. Deshalb setzt der Rationalismus den Causalbegriff voraus: Das Sein wird als eine große Kette betrachtet, dessen einzelne Glieder Wirkungen des Vorhergehenden und zugleich Ursache des Folgenden sind.

Diese Anschauung ist allen Rationalisten gemeinsam. Wo ist aber der Anfang (prima causa, Prinzip, Substanz) und wo

das Ende der Causalkette und wie geht die Causalkette aus ihrem Anfang hervor? Das sind die Fragen, welche die verschiedenen Vertreter des Rationalismus verschieden beantworten, die also auch verschiedene Systeme des Rationalismus bewirken.

Für unser Thema kommen besonders folgende Philosophen in Betracht: Descartes, die Okkasionalisten, Spinoza, Leibniz, Wolff und Crusius.

III. Descartes.

Wir fragen zunächst nach dem Prinzip seiner Philosophie oder nach der Substanz und blicken dann auf die Causalkette, welche von der Substanz ausgeht.

1. Die Substanz.

Descartes sieht es als seine erste Aufgabe an, der Philosophie einen festen Ausgangspunkt, ein sicheres Prinzip zu geben: „Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen; so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich auch nur das Geringste finde, das von unerschütterlicher Gewißheit ist".[1]) Zu diesem Zwecke will er zunächst alle unsicheren Prinzipien hinwegräumen. Unseren Vorstellungen dürfen wir nicht ohne weiteres trauen; denn vieles, was ich in meiner Jugend für wahr hielt, habe ich später als falsch erkannt. Das zeigt, wie sehr ich dem Irrtum ausgesetzt bin. Auch meine sinnlichen Vorstellungen sind nicht immer zuverlässig; denn ich erfahre oft, daß meine Sinne mich täuschen. Ebensowenig kann ich mich auf meine sinnlichen Wahrnehmungen verlassen, da ich solche auch im Traume habe, wo ihnen doch keine wirklichen Dinge entsprechen. Nicht einmal unsere Elementarvorstellungen, wie Raum, Zeit u. dgl., sind über allen Zweifel erhaben; es wäre ja nicht ausgeschlossen, daß diese Welt nur eine Scheinwelt ist: So will ich denn annehmen, daß nicht der all-

[1]) Med. II; Oeuvres T. I p. 246/47. Übersetzung von Buchenau, Philosophische Bibliothek.

gütige Gott, die Quelle der Wahrheit, sondern daß irgendein böser Geist, der zugleich höchst mächtig und verschlagen ist, allen seinen Fleiß daran gewandt habe, mich zu täuschen; ich will glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alle Außendinge seien nichts als das täuschende Spiel von Träumen, durch die dieser meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt.[1]) Genug, Descartes zweifelt an allem; aber: Indem ich diesen Zweifel vollziehe, sagt er, muß ich anerkennen, daß ich zweifle; und mein Zweifeln oder allgemeiner — mein Denken beweist, daß ich bin: cogito ergo sum.

Damit glaubt Descartes zunächst einen festen Punkt gefunden zu haben: die Selbstgewißheit des denkenden Ich. Er weiß von sich selbst, daß er existiert, und zwar vorläufig nur — als denkendes Wesen (res cogitans), d. h. als Geist (mens), Seele (animus), Verstand (intellectus), Vernunft (ratio).[2])

Diese Gewißheit ist eine Fundamentalwahrheit, von der Descartes oft betont, daß er sie nicht aus andern Wahrheiten durch Schlüsse, sondern auf dem Wege unmittelbarer Erkenntnis durch Intuition gefunden habe. Zweifel und Existenz sind nach ihm Dinge, welche aus sich selbst erkannt werden.

Weil ich die Erkenntnis von mir, als einer res cogitans durch unmittelbare Intuition erlangt habe, darum ist diese Erkenntnis auch klar und deutlich. Descartes fährt nun fort: Alles, was sich meiner Vernunft ebenso evident aufdrängt, was ich eben so klar und deutlich erkenne wie den Satz: cogito ergo sum, ist wahr. Das Kriterium der Wahrheit ist also die klare und deutliche Erkenntnis: omme est verum, quod clare et distincte percipio.

An diesem Kriterium der Wahrheit prüft Descartes nun die Ideen in dem denkenden Ich, die ja ebenso gewiß sind wie das denkende Ich selbst. Wohl kann man zweifeln, ob unsern Ideen Objekte entsprechen; aber das Dasein der Ideen selbst unterliegt keinem Zweifel: „Was nun die Ideen anbetrifft, so können sie, wenn man sie nur an sich betrachtet und sie nicht auf irgend etwas anders bezieht, nicht eigentlich falsch sein; denn ob mir

---

[1]) Med. I; Oeuvres T. I p. 243/44.

[2]) Med. II; Oeuvres T. I p. 251.

meine Einbildung eine Ziege oder eine Chimäre darstellt —, so ist es doch ebenso wahr, daß ich die eine, wie daß ich die andere in der Einbildung habe".[1])

Descartes unterscheidet Ideen in weiterem Sinne: Willensäußerungen, Gemütsbewegungen, Urteile — und solche in engerem Sinne: Bilder der Dinge. Nur von diesen letzteren handelt er zunächst. Er teilt sie in drei Klassen, in ideae innatae, adventitiae, a me ipso factae.

Entsprechen nun diesen Ideen außer mir existierende Dinge? Das läßt sich vor allem von einer Idee beweisen: Als klarste und deutlichste Idee liegt im denkenden Ich die Idee eines allervollkommensten Wesens, eines allwissenden und allmächtigen Gottes. Woher haben wir diese Idee? Um das nachzuweisen, bedient sich Descartes schon des Causalsatzes: a nihilo nihil fit. Dieser Satz bedarf für ihn keines Beweises; er gehört vielmehr zu den ewigen Wahrheiten. Aus diesem Satze folgt, daß weder etwas aus dem Nichts noch auch etwas Vollkommeneres — d. i. was mehr Realität in sich enthält — aus dem weniger Vollkommenen entstehen kann, und zwar gilt das nicht nur für die Wirkungen, deren Realität aktuell oder formal (wirklich) ist, sondern auch für die Ideen, bei denen nur eine objektive (vorgestellte) Realität in Betracht kommt. Daraus ergibt sich, daß eine Idee nur eine Ursache haben kann, die mindestens ebensoviel formale Realität hat, als sie selbst an objektiver Realität enthält. Da ich als endliches Wesen nun kleiner bin als die Idee eines unendlichen Gottes, kann ich auch unmöglich die Ursache dieser Idee sein, sondern Gott selbst muß sie mir gegeben haben. Sie ist mir angeboren; darum erkenne ich in mir unmittelbar die Spuren Gottes und seine Existenz. Wie die Selbstgewißheit, so gewinnt Descartes auch die Gottesgewißheit durch die Intuition. Diese ist also wie jene eine klare und deutliche Erkenntnis und mithin — wahr.

Descartes ist von der Selbstgewißheit zur Gottesgewißheit gelangt; deshalb scheint jene die Quelle dieser zu sein; aber dem

---

[1]) Med. III; Oeuvres T. I p. 267.

widerspricht schon der Causalsatz, nach welchem das Unendliche seine Ursache nicht in dem Endlichen haben kann.

Wir können die Idee Gottes und die Gottesgewißheit auch nicht mittels der via eminentiae erhalten haben; denn, sagt Descartes, der Begriff des Unendlichen muß dem des Endlichen, d. i. der Gottes dem meiner selbst, vorhergehen. „Wie sollte ich es sonst auch verstehen, daß ich zweifle, daß ich etwas wünsche, d. i. daß mir etwas mangelt, und ich nicht ganz vollkommen bin, wenn gar keine Idee eines vollkommeneren Wesens in mir wäre, durch dessen Vergleichung ich meine Mangelhaftigkeit erkenne?“ [1])

Ich würde nicht meine Unvollkommenheit als solche empfunden und darum an allem gezweifelt und auf Grund dieses Zweifels mich zur Selbstgewißheit emporgeschwungen haben, wenn ich nicht die Idee des Vollkommenen in mir gehabt hätte. Die Idee des Unvollkommenen setzt die Idee des Vollkommenen voraus. Diese erleuchtet jene. Unsere Selbstgewißheit ist also nicht Grund, sondern Folge der Gottesgewißheit, und diese wieder ist Gottes unmittelbare Wirkung. Gott hat sie dem denkenden Ich aufgeprägt, „gleichsam als das Zeichen, das der Künstler seinem Werke aufgeprägt hat“,[2]) und gerade aus diesem seinem Zeichen, welches mir der Künstler aufgeprägt hat, erkenne ich das Dasein des Künstlers: „Die ganze zwingende Kraft des Beweisgrundes liegt darin, daß ich anerkenne, daß ich selbst mit dieser meiner Natur — insofern ich nämlich die Idee Gottes in mir habe — unmöglich existieren könnte, wenn nicht Gott auch existierte, jener Gott, sage ich, dessen Idee in mir ist, d. h. der alle die Vollkommenheiten besitzt, die ich zwar nicht begreifen, aber doch in gewisser Weise in Gedanken erreichen kann, und der durchaus keinen Mängeln unterliegt“.[3])

Für seine Philosophie hat Descartes dadurch, daß er das Dasein Gottes bewiesen, ein Doppeltes gewonnen: Zunächst ist er dadurch dem Solipsismus entronnen; er weiß nun, daß sein denkendes Ich nicht allein in dieser Welt existiert, daß es viel-

---

[1]) Med. III; Oeuvers T. I p. 281.
[2]) Med. III; Oeuvres T. I p. 290.
[3]) Med. III; Oeuvres T. I p. 290, 291.

mehr außer ihm mindestens noch ein anderes Wesen gibt; ferner hat er dadurch einen Beweis für die Wahrheit seiner Vorstellungen gefunden; denn die Idee Gottes ist nicht nur die klarste und deutlichste, sondern auch die erste meiner Ideen: Erst in ihrem Lichte, im Lichte eines vollkommenen Wesens, war es mir möglich, meine Unvollkommenheit zu erkennen, konnte ich zum Zweifel und durch diesen zur Selbstgewißheit gelangen; und dieses Licht, welches von dem vollkommensten Wesen ausgeht und meine andern Vorstellungen beleuchtet, kann nicht trügen; alle meine Vorstellungen, wenn ich sieklar und deutlich erkannt habe, müssen wahr sein. Gott kann mir keine Vernunft gegeben haben, deren Bestimmung es ist, sich zu irren; er wäre dann ja nicht das allervollkommenste Wesen, sondern ein Betrüger. Erst das Bewußtsein der Wahrhaftigkeit Gottes besiegelt den Satz: omne est verum, quod clare et distincte percipio und macht ihn zur unumstößlichen Wahrheit.

Aus der Idee Gottes hat Descartes das Dasein Gottes bewiesen; nur von Gott selbst kann ich diese Idee erhalten haben. Gott ist aber nicht nur die Ursache dieser seiner Idee in mir, sondern auch die meines ganzen Seins und Daseins (medit III, 35—40),[1]) ja, die Ursache aller Dinge: „Da wir uns der in uns vorhandenen Idee Gottes bedient haben, um seine Existenz zu beweisen, und da in dieser Idee eine so unermeßliche Macht enthalten ist, daß wir einsehen, es wäre ein Widerspruch, daß, wenn Gott existiert, irgend etwas anderes außer ihm existiert, das nicht er selbst geschaffen hätte, so folgt daraus, daß — die ganze Welt, d. h. die Gesamtheit der von Gott verschiedenen existierenden Dinge, von ihm selbst geschaffen ist".[2])

Gott ist die causa der Welt. Nun könnte man weiter fragen: Ist Gott das erste Glied der Causalreihe oder welches ist seine causa? Darauf erwidert Descartes: nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa, ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive

---

[1]) Oeuvres T. I p. 284—289.

[2]) Rep. aux obj. X; Oeuvres T. I p. 492.

ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum.[1]) In diesen Worten ist gesagt, selbst bei Gott könne nach der causa seiner Existenz gefragt werden; dann wird aber gleich darauf zugegeben, daß Gott keiner causa für seine Existenz bedürfe, weil schon in seiner immensitas die causa sive ratio für seine Existenz liege. Diese ganze Ausführung — besonders der Ausdruck „causa sive ratio“ — zeigt, daß Descartes den Realgrund und den Erkenntnisgrund noch nicht voneinander trennt. Tatsächlich ist die immensitas Gottes hier nicht die causa (Realgrund), sondern die ratio (Erkenntnisgrund), aus der wir folgern, daß Gott keiner Ursache bedarf.

Gott bedarf also keiner causa; da aber Descartes doch Bedenken trägt, die Causalkette so ohne weiteres abzubrechen, bezeichnet er Gott als causa sui.

Über diesen Ausdruck spottet Schopenhauer (Satz vom Grunde cap. II § 8). Er nennt ihn eine contradictio in adjecto, ein Vorher, was nachher ist, ein freches Machtwort, die unendliche Causalkette abzuschneiden. Dieser Einwurf ist sachlich berechtigt, wenn man, wie Schopenhauer, unter Causalität Formveränderungen der unentstandenen und unzerstörbaren Materie versteht (Satz vom Grunde cap. IV § 20). So faßt aber Descartes die Causalität nicht auf. Er unterscheidet mit den Scholastikern vier Arten der causa: die causa materialis, efficiens, formalis, finalis und betont gegen Gassendi, der nur die causa efficiens als Ursache in eigentlichem Sinne anerkennen will, in der Ursache sei schon alles formaliter und eminenter (wirklich und in größerem Maße) enthalten, was die Wirkung aufweise: „Nun ist es vermöge der natürlichen Einsicht offenbar, daß zum mindesten ebensoviel Realität in der gesamten wirkenden Ursache vorhanden sein muß wie in der Wirkung eben dieser Ursache; denn ich möchte wohl wissen, wovon sonst die Wirkung ihre Realität hernehmen sollte, als von der Ursache. Und wie könnte die Ursache ihr diese geben, wenn sie sie nicht selbst hätte?“[2])

Bei dieser Auffassung, wenn also die Wirkung in der Ursache präexistiert, trifft der Vorwurf Schopenhauers, daß der Ausdruck

[1]) Rép. aux obj. II, axiom. I.

[2]) Med. III; Oeuvres T. I p. 273.

„causa sui“ ein Vorher ausdrücke, was nachher sei, nicht zu; für Ursache und Wirkung gibt es kein zeitliches prius. Descartes wurde zu dieser Auffassung der Causalität durch sein ganzes System, welches ein rationalistisches ist, gedrängt; denn dem sequi entspricht nur ein solches causari, bei welchem die Zeit ausgeschlossen ist. Wie die Folge bereits im Grunde liegt, so liegt nach Descartes auch die Wirkung schon in der Ursache.

Vor Gott steht also wohl eine ratio (Erkenntnisgrund), aber keine causa (Realgrund). Er ist causa sui und damit causa prima, also das erste Glied der Kausalkette. Descartes definiert Gott: dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem et a qua tum ego ipse tum aliud omne, si quid aliud exstat, quodcumque exstat est creatum.[1])

Gott wird also hier als Substanz bezeichnet. Substanz wieder wird definiert: per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.[2]) Es ist klar, daß es in diesem Sinne nur eine Substanz geben kann, nämlich Gott; aber neben dieser einen unerschaffenen Substanz, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum, nimmt Descartes noch zwei andere Substanzen an, Körper und Geist, von denen er sagt: nomen substantiae non convenit deo et illis univoce; sie sind res, quae solo dei concursu egent ad existendum.[3])

2. Der Causalzusammenhang zwischen der unerschaffenen und den geschaffenen Substanzen.

Derselbe ergibt sich schon aus der oben angeführten Definition der geschaffenen Substanzen: Dei concursu egent ad existendum. Worin dieser concursus Dei besteht, sagt die Definition der unerschaffenen Substanz: quodcumque exstat (also auch die beiden geschaffenen Substanzen) a Deo creatum est. Gott ist also die causa efficiens derselben.

---

[1]) Med. III.
[2]) Princ. I, 51.
[3]) Princ. I, 51.

Aber der concursus Dei besteht nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in der Erhaltung. Die fortwährende Erhaltung der geschaffenen Dinge ist ein Stück des Causalbegriffs unseres Philosophen. Während er als erstes Axiom aufstellt: nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat,[1]) fügt er als zweites hinzu:

Tempus praesens a proxime praecedenti non pendet ideoque non minor causa requiritur ad rem conservandam quam ad ipsam primum producendam. Wie Augustin hält auch Descartes den Weltzustand für eine creatio continua.

Warum Gott gerade diese beiden Substanzen, Körper und Geist, und mit ihnen gerade diese Welt geschaffen hat, erklärt Descartes nicht; ebensowenig begründet er die Art der Erhaltung. Er gibt weder innere Gründe Gottes an, Gründe, die sich aus dem Wesen Gottes ergeben, noch äußere, etwa teleologische. Ein τελος hat die Causalreihe überhaupt nicht; wenigstens wir können keins erkennen: „Deshalb werden wir aus dem Zwecke, den sich Gott oder die Natur bei Herstellung der natürlichen Dinge vorgesetzt hat, keine Gründe in betreff dieser entnehmen können; denn wir können uns nicht anmaßen, seine Absichten dabei zu wissen, sondern wir werden ihn nur als die wirkende Ursache aller Dinge betrachten".[2]) Wohl handelt Gott (causa prima) gemäß seiner Unveränderlichkeit gleichmäßig durch Naturgesetze (causae secundae), aber diese Naturgesetze werden nicht aus dem Wesen Gottes erklärt. Zwischen der unerschaffenen und den geschaffenen Substanzen fehlt die innere Verbindung. Die Welt ist ein Produkt des göttlichen Willens, nicht seines Wesens. Wenn sich auch in dem Gottesbegriff Descartes' vielfach pantheistische Ansätze finden, so ist doch der Gott unseres Philosophen supramundan.

---

[1]) Rép. aux obj. II, axiom I.

[2]) Princ. I, 28; Oeuvres T. III p. 81. Übersetzung von J. H. v. Kirchmann, Philosophische Bibliothek.

3. Der Causalzusammenhang zwischen den beiden geschaffenen Substanzen.

Von der Substanz im allgemeinen sagt Descartes: „Indessen kann die Substanz nicht gleich daraus allein erkannt werden, daß sie ein daseiendes Ding ist, weil dieses ‚Allein für sich' uns nicht bemerkbar ist; aber wir erkennen sie leicht aus jedem ihrer Attribute".[1]) Wir erkennen also die Substanz nicht selbst, sondern zunächst nur ihre Attribute. Da aber das Nichts keine Attribute haben kann, schließen wir von den Attributen auf „aliquam rem existentem", in welcher wir den Träger dieser Attribute sehen, d. i. auf eine Substanz.

Jede der beiden Substanzen hat ein Attribut, d. h. eine „praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam aliae omnes referuntur".[2]) Dem Körper eignet das Attribut der Ausdehnung, dem Geiste das des Denkens. Jedes Attribut hat wieder modi. Modi der Ausdehnung sind Lage, Gestalt, Bewegung usw., Modi des Denkens: Erkennen, Fühlen, Wollen u. dgl. Während das Attribut das Wesentliche und Bleibende an der Substanz ist, sind die Modi zufällig und dem Wechsel unterworfen. Der Körper ist nie ohne Ausdehnung und der Geist nie ohne Denken; aber sie können ohne diesen oder jenen bestimmten Modus der Ausdehnung beziehungsweise des Denkens sein.

Die Substanz kann nie ihr Attribut ändern, sondern nur ihre Modi. Als Substanzen schließen sich Körper und Geist aus. Der Körper kann nicht denken, er ist geistlos, und der Geist kann nicht ausgedehnt sein, er ist körperlos. Körper und Geist stehen also in einem Gegensatz zueinander. Daraus ergibt sich, daß von jeder der beiden Substanzen eine besondere Causalreihe ausgehen muß, und daß bei dem Dualismus zwischen Körper und Geist diese beiden Causalreihen sich eigentlich nie berühren dürften.

---

[1]) Princ. I, 52; Oeuvres T. III p. 95.

[2]) Princ. I, 53.

4. Die Causalität innerhalb der ausgedehnten Substanz.

Des öfteren sucht Descartes zu beweisen, daß es wirkliche, von Gott und dem denkenden Ich verschiedene Körper gibt: Wenn den sinnlichen Vorstellungen keine wirklichen Objekte entsprächen, so müßten diese unsere Vorstellungen entweder von uns selbst oder von Gott bewirkt sein. Von uns können sie nicht kommen, weil sie sich ohne unsere Zustimmung uns aufdrängen. Auch Gott kann nicht ihre unmittelbare Ursache sein; „denn da Gott mir durchaus keine Fähigkeit gegeben hat, dies zu erkennen, sondern im Gegenteil einen großen Hang, zu glauben, sie würden von körperlichen Dingen entsandt, so sehe ich nicht ein, in welcher Art man erkennen könnte, daß er nicht ein Betrüger sei, wenn sie anderswoher als von den körperlichen Dingen ausgingen. Folglich existieren die körperlichen Dinge".[1])

Es fragt sich nun weiter: Was ist der Körper? Wir erkennen das Wesen einer Substanz aus ihrem Attribut. Wie bereits erwähnt, ist das Attribut, welches den Körper zum Körper macht, die Ausdehnung. Man kann sich wohl einen Körper ohne Härte, Schwere, Farbe oder ähnliche Eigenschaften denken; alle diese Eigenschaften sind ja nur „sinnliche Qualitäten", nur unsere Empfindungsakte, die nicht zum Begriff des Körpers gehören, sondern die wir mit dem Körper verbinden. Um das Wesen des Körpers zu finden, müssen wir unser Ich von ihm loslösen, ihm unser denkendes Ich entgegensetzen; dann erscheint er uns als bloß ausgedehntes, träges Wesen. Die Ausdehnung geht in die Länge, Breite und Tiefe. Sie vollzieht sich im Raum. Descartes identifiziert Ausdehnung und Raum. Der Raum verhält sich zum Körper wie die allgemeine Ausdehnung zur beschränkten. Da der Raum ebenso wie die Materie ausgedehnt ist, gibt es kein vacuum. Wenn man aus einem Gefäß alle Materie wegnähme und keiner andern an deren Stelle einzutreten gestattete, so würden die Wände des Gefäßes sich notwendig berühren; „denn wenn zwischen zwei

[1]) Med. VI; Oeuvres T. I p. 334.

Körpern nichts liegt, so müssen sie sich notwendig berühren, und es ist ein offenbarer Widerspruch, daß sie voneinander abstehen, oder daß ein Abstand zwischen ihnen sei und dieser Abstand doch nichts sei; denn jeder Abstand ist ein Zustand der Ausdehnung und kann deshalb ohne eine ausgedehnte Substanz nicht sein".[1]) Weil die Materie ausgedehnt ist, muß sie auch teilbar sein, ferner unbegrenzt; denn wenn wir irgendwo eine Grenze annehmen, müssen wir uns jenseits der Grenze einen Raum denken; ein Raum aber ohne ausgedehnte Materie ist nicht denkbar. Eine weitere Folge davon, daß das wesentliche Merkmal der Materie die Ausdehnung ist, ist ihre Gleichartigkeit: der Stoff des Himmels ist kein anderer als der der Erde. In der ganzen Welt gibt es nur ein und denselben Stoff, der allein daran erkannt wird, daß er ausgedehnt ist. Alle in der ganzen Welt existierenden Körper müssen also Gestaltungen dieses einen Stoffes sein, die sich lediglich durch die verschiedenartige Zusammensetzung der Teile dieses Stoffes voneinander unterscheiden. Die Zusammensetzung geschieht durch die Bewegung.

Die Bewegung ist also die Ursache sämtlicher körperlicher Gestaltungen. Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß die Bewegung nicht zum Wesen der Materie gehört und nicht von ihr ausgeht; die Materie ist nur eine ausgedehnte, träge Masse, wohl der Bewegung fähig, aber nicht die Bewegung bewirkend. Die Bewegung definiert Descartes als „translationem unius partis materiae, sive unius corporis, ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum.[2]) Er betont dann im folgenden noch einmal ausdrücklich: „Et dico esse translationem, non vim vel actionem, quae transfert". Die Bewegung ist keine für sich bestehende Sache, sondern nur ein Zustand, ähnlich wie die Gestalt nur ein Zustand der gestalteten Sache und die Ruhe nur ein Zustand der ruhenden Sache ist. Die Bewegung erfordert seitens der Materie nicht mehr Tätigkeit als die Ruhe.

Wenn nun die Materie nicht die Ursache der Bewegung und

---

[1]) Princ. II, 18; Oeuvres T. III p. 139.

[2]) Princ. II, 25.

der Veränderungen in der Natur ist, so müssen wir weiter fragen: Welches ist denn diese Ursache?

Descartes nimmt eine doppelte causa an:

1. Die „universalis et primaria, quae est causa generalis omnium motuum, qui sunt in mundo", und 2. die „particularis, a qua fit, ut singulae materiae partes motus, quos prius non habuerunt, acquirant". [1])

Unter der ersteren versteht er Gott, von dem er sagt, er habe die Materie zugleich mit der Bewegung und Ruhe im Anfang erschaffen, und er erhalte durch seinen Beistand im Weltall so viel Bewegung und Ruhe, als er damals geschaffen habe. Im Weltall bleibe die gleiche Summe der Bewegung, wenn sie auch in den einzelnen Körpern abnehme oder zunehme.

Aus der Unveränderlichkeit Gottes, der die causa primaria aller Bewegung ist, entnimmt Descartes dann gewisse Regeln als Naturgesetze, welche die causae secundariae et particulares der verschiedenen Bewegungen sind, die wir an den einzelnen Körpern bemerken.

Er stellt folgende Naturgesetze auf:

1. Jedes Ding verharrt, soviel von ihm abhängt, in demselben Zustande und verändert ihn nur infolge äußerer Ursachen (Trägheitsgesetz).

2. Jeder Teil des Stoffes, für sich betrachtet, sucht stets in gerader wie in gekrümmter Richtung seine Bewegung fortzusetzen; er gibt die gerade Richtung nur auf, wenn er von einem andern Körper dazu genötigt wird.

3. Wenn ein Körper einem anderen begegnet und seine Kraft, in gerader Linie sich fortzubewegen, geringer ist als die Kraft des andern, ihm zu widerstehen, biegt er in eine andere Richtung aus; ist seine Kraft aber größer, so bewegt er den anderen Körper mit sich fort, und so viel er ihm von seiner Bewegung gibt, verliert er selbst.[2])

Von diesem wichtigen dritten Gesetz, welches die Mitteilung der Bewegung betrifft, sagt Descartes, in ihm seien alle

---

[1]) Princ. II, 36.

[2]) Princ. II, 73—40; Oeuvres T. III p. 151 ff.

causae particulares der in den Körpern eintretenden Veränderungen enthalten.

Da nach Descartes die Materie eine geistlose und träge Masse ist, die keine Bewegungskraft in sich enthält, mußte er auch eine Fernwirkung (Gravitation) leugnen und alle Veränderungen ausschließlich auf Druck und Stoß zurückführen.

Eine ausführlichere Beschreibung und Kritik dieser Bewegungsgesetze gehört nicht in den Rahmen dieser Arbeit. Es möge genügen, nachgewiesen zu haben, daß Descartes die Naturerscheinungen mechanisch erklärt: Alle materiellen Erscheinungen führt er zurück auf materielle Ursachen. Durchaus mechanistisch erklärt er auch das Tier.

Die Tiere sind künstliche Maschinen, Automaten, die aus Knochen, Muskeln, Adern, Blut uud Haut bestehen und sich nach rein mechanischen Gesetzen bewegen. In ihnen wirkt lediglich die Natur, wie es der Einrichtung ihrer Organe entspricht. Wohl haben die Tiere sinnliche Empfindungen und Triebe; aber als Maschinen, die mechanisch funktionieren, sind sie sich derselben nicht bewußt. Ihnen fehlt das Selbstbewußtsein und damit — die Seele, der Geist! Die Tiere sind seelenlos.

Der menschliche Körper gleicht dem tierischen. Alle seine Funktionen können sich unbewußt in ihm vollziehen, alle lassen sich aus physikalischen Ursachen erklären, aus der Bewegung und aus der Wärme oder — wie Descartes sich auch ausdrückt — aus „einem Feuer ohne Lichtwirkung", das er sich von derselben Art denkt, „wie wenn sich das Heuer hitzt, das man noch feucht zusammengehäuft hat, oder wenn sich der Most erwärmt, der noch auf den Trestern steht".[1]) Der Bewegungsvorgang im menschlichen Körper vollzieht sich gerade so mechanisch und notwendig wie die Bewegungen in einem Uhrwerk. Der kranke Körper ist eine Uhr, die unrichtig geht, und der tote eine Uhr, die zerbrochen ist.

Wir haben gesehen, wie in der Körperwelt alles Geschehen eine Causalkette bildet; aber diese Causalkette ist nicht ein Produkt der Körper selbst — diese sind ja träge und tot —, sondern sie wird bewirkt durch metaphysische Ursachen, durch Gott und die Naturgesetze.

---

[1]) Disc. de la méth. part. IV; Oeuvres T. I p. 174.

5. Die Causalität innerhalb der denkenden Substanzen.

Geist! Wo ist Geist? Das einzige irdische Wesen, in welchem sich Geist befindet, ist der Mensch. Alle anderen Kreaturen, auch die Tiere, sind lediglich körperliche Maschinen ohne Seelen und Geist. Darum kann die psychologische Frage nur in Verbindung mit der anthropologischen gelöst werden. Über die Art der Verbindung des Körpers und Geistes im Menschen spricht sich Descartes verschieden aus. Einmal bezeichnet er sie der Prinzessin Elisabeth gegenüber als eine unio substantialis, und er nennt den Geist, der in Verbindung mit dem Körper steht, ebenfalls „körperlich". Danach würden also Körper und Geist im Menschen aufhören, selbständige Substanzen zu sein. Meistens redet er aber von einer bloßen Zusammensetzung. Körper und Geist bilden nur eine unitas compositionis. Med. VI § 26 schreibt er: „Es lehrt mich die Natur durch eine Empfindung des Schmerzes, Hungers, Durstes usw., daß ich nicht nur in der Weise meinem Körper gegenwärtig bin wie der Schiffer seinem Fahrzeug, sondern daß ich aufs engste mit ihm verbunden und gleichsam vermischt bin, so daß ich mit ihm eine gewisse Einheit bilde. Denn sonst würde ich, der ich nur ein denkendes Wesen bin, nicht, wenn mein Körper verletzt wird, darum Schmerz empfinden, sondern ich würde diese Verletzung nur durch mein bloßes Denken erfassen, wie der Schiffer durch das Gesicht wahrnimmt, wenn irgend etwas am Schiffe zerbricht, und ich würde alsdann, wenn der Körper der Speise oder des Trankes bedarf, eben dies in bestimmter Weise denken, ohne dabei die verworrenen Hunger- oder Durstempfindungen zu haben; denn es sind doch sicherlich diese Empfindungen des Hungers, Durstes, Schmerzes usw. nichts anderes als gewisse, aus der Vereinigung und gleichsam Vermischung des Geistes mit dem Körper entstandene Weisen des Bewußtseins".[1])

Descartes ist der Ansicht, die Seele sei mit dem ganzen Körper verbunden: „Man kann wohl nicht sagen, sie befinde sich in einem seiner Teile mit Ausschluß der anderen; denn der

[1]) Oeuvres T. I p. 336.

Körper ist in einer und in gewisser Hinsicht unteilbar, weil seine Organe sich so aufeinander beziehen, daß mit dem Wegnehmen eines der ganze Körper fehlerhaft wird; und die Seele hat von Natur keinen Teil an der Ausdehnung oder den Richtungen oder den andern Eigenschaften des Stoffes, aus dem der Körper besteht, sondern nur am Ganzen seiner Organe".[1])

Obwohl die Seele mit dem ganzen Körper verbunden ist, wird sie doch nicht von dem ganzen Körper beeinflußt, sondern nur von dem Gehirn oder, genauer, von der Zirbeldrüse. In ihr wirkt der Körper auf die Seele und die Seele auf den Körper. Jenes geschieht durch die Vermittelung der Nerven und Lebensgeister, dieses durch den Willen.

Körper und Geist stehen also in Wechselwirkung.

Wie sich diese Wechselwirkung zwischen Körper und Geist vollzieht und wie weit sie stattfindet, führt Descartes in seiner Schrift „Traité des passions de l'âme" aus:

Das Attribut des Geistes ist das Denken (cogitatio). Es gibt zwei Arten von cogitationes, nämlich die tätigen (actiones) und die leidenden (passiones). Unter den ersteren versteht er alles Wollen, „weil wir fühlen, daß es aus der Seele kommt und nur von ihr abhängt" (Art. 17);[2]) unter den letzteren alle Empfindungen und alles Wissen, „weil die Seele sie immer von den Gegenständen empfängt, die durch sie vorgestellt werden (ibid.).

Zu den passiones, den leidenden Gedanken, die sich dem Geiste oder der Seele — beide sind nach Descartes identisch — von außen aufdrängen, und die sie durch Vermittelung des Körpers empfängt, gehören also vor allen Dingen die Vorstellungen (perceptiones). Diese können sich entweder auf äußere Dinge beziehen, die unsere Sinne erregen, wie Licht, Töne usw. (Art. 23),[3]) oder auf unsern Körper bezw. auf einzelne Teile desselben, z. B. Hunger, Durst, Schmerz, Wärme u. dgl. (Art. 24),[4]) oder endlich auf die Seele. Hierhin gehören die Gefühle der Freude, des

[1]) Les passions de l'âme art. 30; Oeuvres T. IV p. 62 u. 63. Übersetzung von J. H. Kirchmann, Philosophische Bibliothek.

[2]) Oeuvres T. IV p. 53.

[3]) ibid. p. 57.

[4]) ibid. p. 58.

Zornes und ähnliche, die durch Gegenstände, welche die Nerven erregen, erweckt werden (Art. 25).[1] Außer diesen Vorstellungen rechnet Descartes auch noch zu den passiones die sogen. bildlichen Vorstellungen, z. B. die Träume oder Bilder, die uns im Wachen vorschweben und die sich an frühere Eindrücke heften, die also, ohne daß ihre Gegenstände gegenwärtig sind, nach den Gesetzen des Gedächtnisses entstehen. Sie unterscheiden sich von den zuerst genannten Vorstellungen, den sinnlichen Wahrnehmungen, durch den Grad ihrer Stärke. Sie sind nur der „Schatten oder das Bild" von diesen (Art. 20 f.).[2] Alle diese Vorstellungen schafft die Seele nicht, sondern sie empfängt sie von außen. Sie sind also passiones.

Descartes sieht in diesen passiones Produkte einer Wechselwirkung zwischen Körper und Geist, die durch einen physikalisch-mechanischen Prozeß entstehen.

Dieser Prozeß wird durch die Bewegung der Lebensgeister bewirkt. Lebensgeister sind nach Descartes „wie ein ganz feiner Hauch oder, besser, wie eine ganz reine Flamme". Sie steigen fortwährend in großer Menge vom Herzen zum Gehirn auf und gehen durch die Nerven, die sich wie feine Fäden vom Gehirn nach allen Seiten und in alle Teile des Körpers erstrecken.

Alle Eindrücke, welche die sensiblen Nerven empfangen, werden durch die Lebensgeister weitergetragen und dem Gehirn bezw. der Zirbeldrüse übermittelt, welche durch die Lebensgeister und die Eindrücke, die sie mit sich bringen, auf die verschiedenste Weise erregt und bewegt wird. Die so in dem Gehirn von den Nerven hervorgerufenen Bewegungen erregen aber auch die mit dem Gehirn oder mit der Zirbeldrüse auf das engste verbundene Seele. Und diese verschiedenen Erregungen der Seele bilden unsere Vorstellungen und die anderen Arten der passiones. Descartes erklärt allerdings nicht, wie räumliche Bewegungen eine unräumliche Seele erregen können.

Alle die hier erwähnten Vorstellungen oder Eindrücke sind passiones, wenn man das Wort in seinem weitesten Sinne nimmt;

---

[1] Oeuvres T. IV p. 59.
[2] ibid. p. 55.

aber unter den eigentlichen passiones sind doch nur die — auch bereits erwähnten — Vorstellungen zu verstehen, die nur auf die Seele bezogen werden, also Gefühle, z. B. die Gefühle der Freude. Nach unserem heutigen Sprachgebrauch bezeichnen wir nur diese als „Leidenschaften".

Auch die Leidenschaften sind zunächst Empfindungen und Vorstellungen wie die passiones in weiterem Sinne; aber während man diese entweder auf äußere Gegenstände bezieht, wie die Gerüche, die Töne, die Farben, oder auf den eigenen Körper, wie den Hunger, den Durst, den Schmerz, werden die Leidenschaften ausschließlich auf die Seele bezogen. Die passiones in weiterem Sinne, Sehen, Hören, Hungern usw., entstammen lediglich Sinneseindrücken, die nur unsern Körper berühren, aber die Leidenschaften erregen die Seele; auch sie entstehen auf ihrer ersten Stufe, ganz wie die passiones in weiterem Sinne, durch Erregung der sensiblen Nerven und durch Mitteilung dieser Erregungen an die Seele; aber sie enden dort nicht, sondern sie lösen dort neue Motive aus, sie bewirken Gemütsbewegungen (émotions de l'ame). Zwar „die sinnlichen Gegenstände wecken nicht so viele verschiedene Leidenschaften, als diese Gegenstände verschieden sind, sondern dies geschieht nur nach dem Verhältnis, wie sie uns Schaden oder Nutzen bringen können, oder nach ihrer Wichtigkeit für uns. Der Nutzen aller Leidenschaften besteht darin, daß sie die Seele zu dem Verlangen nach den uns von Natur nützlichen Dingen und zum Ausharren darin bestimmen; so bestimmt dieselbe Bewegung der Lebensgeister, welche die Leidenschaften gewöhnlich erweckt, den Körper auch zu den Bewegungen, die auf die Verwirklichung dieser Gegenstände abzielen" (Art. 52).[1])

Descartes schildert (Art. 35),[2]) wie sich die Wahrnehmung eines Tieres im Menschen vollzieht (passio im weiteren Sinne); hierauf führt er (Art. 36)[3]) aus, wie durch diese Wahrnehmung weiter Furcht u. dgl. (passio in engerem Sinne = Leidenschaft) in unserer Seele hervorgerufen wird. Er sagt: Ist die Tiergestalt

---

[1]) Oeuvres T. IV p. 86.
[2]) ibid. p. 67.
[3]) ibid. p. 68.

erschreckend, d. h. hat sie Beziehungen auf Dinge, die früher dem Körper geschadet haben, so entsteht in der Seele die Leidenschaft der Furcht oder der Kühnheit, je nach dem Temperament des Menschen oder der Stärke der Seele, und je nachdem man sich früher durch Verteidigung oder durch Flucht gegen die schädlichen Dinge geschützt hat, denen der gegenwärtige Eindruck entspricht; denn dies bringt bei vielen Menschen das Gehirn in einen solchen Zustand, daß die von dem Bilde auf die Zirbeldrüse zurückgestoßenen Lebensgeister dann zum Teil in die Nerven fließen, die den Rücken drehen und die Schenkel sich zur Flucht bewegen lassen.

In seiner zweiten Vorrede zu den passions de l'âme schreibt Descartes, er wolle nicht als Redner, noch als Moralphilosoph, sondern nur als Naturkundiger über die Leidenschaften handeln. Nach ihm gehört also die Lehre von den passiones zunächst nicht in die Ethik, sondern in die Physik. Das menschliche Denken und Fühlen hat einen physischen Unterbau. Wie beim Tier, so sind auch beim Menschen die Sinnesempfindungen sowie die körperlichen Affekte und Triebe zunächst körperliche und mechanische Vorgänge, die aus Bewegung und Wärme erklärt werden müssen; aber dadurch unterscheidet sich der Mensch von dem Tier, daß bei ihm alle diese Vorgänge — auf mechanischem Wege — ins Bewußtsein erhoben werden, und zwar durch die Seele, und daß ferner infolgedessen — wieder auf mechanischem Wege — in der Seele Erregungen oder Leidenschaften erwachen. Leidenschaften können Tiere nicht haben, ebensowenig wie Maschinen und Automaten, wären sie noch so kunstvoll eingerichtet, Leidenschaften haben können. Leidenschaften erfordern nicht nur einen Körper, sondern auch eine Seele. Sie setzen ein körperlich-geistiges Wesen voraus. Sie sind eine Eigentümlichkeit und ein Vorrecht des Menschen.

Kuno Fischer schreibt: „Die Leidenschaften gelten Descartes als Grundphänomen, als das dritte und wichtigste neben Denken (Wollen) und Bewegung. Verstand und Wille sind nur in der geistigen, die Bewegung nur in der körperlichen, die Leidenschaften nur in der menschlichen Natur möglich, als welche Geist und Körper in sich vereinigt. Um zu denken, bedarf es bloß der geistigen Sub-

stanz; um bewegt zu werden, bloß der körperlichen; dagegen um Leidenschaften zu haben, der Vereinigung beider. Die menschliche Doppelnatur ist der einzige Realgrund der Leidenschaften, diese sind der einzige Erkenntnisgrund jener, die aus der Tatsache der Sensationen und Naturtriebe nicht ebensogut einleuchtet".[1])

Für die Aufgabe, die uns gestellt ist, genügt es, nachgewiesen zu haben, daß sich nach Descartes auch das Denken und Fühlen causal und mechanisch entwickeln; aber während, wie wir oben gesehen haben, die einzelnen Bewegungsvorgänge der ausgedehnten Substanz sich nur an dieser Substanz vollziehen und ausschließlich in ihrer Sphäre eine besondere Causalreihe darstellen, bilden die Tätigkeiten des Denkens und Fühlens eine Causalreihe, die nicht ausschließlich in der Sphäre der denkenden Substanz liegt, sondern in einer Sphäre, in der die denkende Substanz mit der ausgedehnten verbunden ist, d. i. im — Menschen. Mit anderen Worten: Körper und Geist stehen hier in Wechselwirkung.

Von den passiones sind zu unterscheiden als zweite Art der cogitationes die

actiones.

Sie äußern sich in den volitiones. Der Wille ist seiner Natur nach so frei, daß er niemals gezwungen werden kann (Art. 41)[2]), freilich nicht jede Art des Willens. Die Naturtriebe und Affekte gehen aus von der körperlichen Substanz; sie gehören deshalb zu den passiones. Das Organ des aktiven Willens ist ausschließlich die Seele. Die passiones entstehen durch Affektionen des Körpers, welche vermittels der Lebensgeister der Seele mitgeteilt werden. Die actiones bestehen in Bestimmungen des Willens, die vermittels der Seele den Lebensgeistern oder dem Körper vorgeschrieben werden: „Jede Tätigkeit der Seele besteht darin, daß sie durch ihr bloßes Wollen von etwas die kleine Eichel, mit der sie eng verbunden ist, in der Weise bewegt, wie es zu der Wirkung nötig ist, die diesem Wollen entspricht" (Art. 41),[3]) und: „Will man gehen oder seinen Körper irgendwie bewegen,

---

[1]) K. Fischer, Descartes' Leben, Werke und Lehre 4. Aufl. S. 366.

[2]) ibid. p. 72.

[3]) Oeuvres T. IV p. 71.

so macht dieser Wille, daß die Eichel ihre Lebensgeister gegen die Muskeln treibt, welche diese Bewegung herbeiführen" (Art. 43).[1] Der Wille steht also nicht wie die passiones innerhalb des causal-mechanischen Zusammenhangs der körperlich-geistigen Vorgänge, sondern über denselben. Der Wille braucht sich nicht den Leidenschaften zu unterwerfen; er kann sie beherrschen. Es liegt in der Macht meines Willens, in mir Leidenschaften zu erwecken und sie zu beseitigen; freilich kann ich das nicht unmittelbar, aber doch mittelbar durch Vorstellungen, die meinen Willen beeinflussen und geneigt machen. So genügt zur Erregung des Mutes und zur Beseitigung der Furcht das bloße Wollen nicht, sondern man muß die Aufmerksamkeit auf die Gründe, die Gegenstände oder Beispiele richten, welche zeigen, daß die Gefahr nicht groß ist, daß die Verteidigung ratsamer ist als die Flucht, daß man von dem Siege Ruhm und Freude haben werde (Art. 45).[2]

Man kann auch nicht sofort, wenn der Wille dazu erwacht, die Leidenschaften erwecken oder beseitigen; denn mit fast allen Leidenschaften ist eine Erregung des Herzens verbunden, die sich dem Blute und den Lebensgeistern mitteilt, und solange diese Erregung dauert, müssen auch die Leidenschaften bleiben, wie die sinnlichen Gegenstände auf unsere Sinnesorgane einwirken, solange sie uns gegenwärtig sind. Alles, was der Wille während dieser Erregung vermag, ist, den Wirkungen derselben nicht zuzustimmen und die Bewegungen des Körpers, zu denen die Erregung drängt, zurückzuhalten. Treibt z. B. der Zorn zur Erhebung der Hand, um zu schlagen, so kann der Wille sie zurückhalten (Art. 46).[3]

Dadurch, daß die Zirbeldrüse von den Lebensgeistern, „die nur Körper sind", nach dieser und von dem Willen, d. i. von der Seele, nach jener Seite getrieben wird, treffen sich Bewegungen, die vom Körper ausgehen, und solche, die von der Seele kommen, und stoßen aufeinander. So entsteht in uns ein Zwiespalt, ein Kampf zwischen Wille und Leidenschaft (Art. 47).[4]

[1]) ibid. p. 73.
[2]) Oeuvres T. IV p. 75.
[3]) Oeuvres T. IV p. 76.
[4]) ibid. p. 77—79.

Menschen, deren Wille die Bewegungen, die vom Körper ausgehen (Leidenschaften), am leichtesten besiegen, sind sogen. starke, die anderen schwache Seelen. Die besten Waffen, mit denen der Wille die Leidenschaften überwinden kann, sind feste Grundsätze, nach denen man sein Leben einzurichten entschlossen ist. Diese Grundsätze können allerdings nicht nur aus der Erkenntnis der Wahrheit hervorgehen, sondern auch aus Irrtümern. In diesem Falle zieht die Willensentscheidung Ärger und Reue nach sich.

Die Irrtümer selbst führt Descartes auf einen Mißbrauch der Freiheit zurück. Sie sind durch das Zusammenwirken zweier Ursachen bedingt, nämlich des Verstandes (intellectus) und des Willens: der menschliche Verstand ist beschränkt, aber der menschliche Wille ist unbeschränkt. Er reicht weiter als der Verstand. Er läßt sich nicht von diesem in seine Grenzen einschließen, sondern er erstreckt sich auch auf das, was der Verstand nicht einsieht; auch dieses kann er bejahen und verneinen. Nur dadurch, daß der Wille voreilig Vorstellungen bejaht oder verneint, noch bevor sie dem Verstande völlig klar und deutlich sind, tritt der Irrtum ein.

Damit führt Descartes also die Erkenntnis der Wahrheit auf den Willen zurück: Die Wahrheit erkennen ist ethisches Handeln; sich irren ist sittlicher Mangel, da es durch einen Mißbrauch der Freiheit bedingt ist.

Zu diesem Resultat mußte Descartes schon deshalb kommen, weil Gott ja nicht wahrhaftig wäre, wenn er uns so geschaffen hätte, daß der Irrtum aus unsern Vorstellungen käme, die uns doch von außen ohne unser Zutun gegeben werden. Der Grund für unsere Irrtümer darf nicht in der uns von Gott gegebenen Natur liegen, sondern er muß in unserer Spontaneität gesucht werden. Nur so bleibt die Wahrhaftigkeit Gottes bestehen und mit ihr die Möglichkeit der Erkenntnis, die Descartes ja auf die Wahrhaftigkeit Gottes gründet.

Diese Möglichkeit der Erkenntnis der Wahrheit muß aber vom Rationalismus vorausgesetzt werden. Ohne diese Voraussetzung ist seine Methode unmöglich.

Wir haben gesehen: Während sich nach Descartes alles Geschehen in der Körperwelt und auch das Denken und Fühlen

in der Welt des Geistes nach den Gesetzen der Causalität mechanisch vollzieht, steht der menschliche Wille und mit ihm die Ethik außerhalb des Causalnexus. In unserm Wollen sind wir frei. Freiheit aber ist nicht Indifferenz: „Je mehr ich nach der einen Seite neige, sei es nun, daß ich auf dieser Seite den Grund des Wahren und Guten mit Klarheit erkenne, sei es, weil Gott meine innerlichsten Gedanken darauf gestimmt hat, um so freier ist meine Wahl. Und in der Tat, weder die göttliche Gnade noch die natürliche Erkenntnis bedrohen jemals die Freiheit, sondern mehren und stärken sie eher. Jene Unentschiedenheit (indifferentia) aber, die ich erfahre, wenn mich kein Grund nach der einen Seite mehr als nach der andern treibt, ist der niedrigste Grad der Freiheit, und sie beweist keine Vollkommenheit in ihr, sondern nur einen Mangel in der Erkenntnis. Sähe ich nämlich stets klar, was das Wahre und Gute ist, so würde ich mich niemals darüber besinnen, wie zu urteilen oder zu wählen sei. Und obgleich ich so durchaus frei wäre, so könnte ich doch niemals unentschieden sein".[1])

So läßt Descartes sowohl die Erkenntnis durch den Willen als auch den Willen durch die Erkenntnis determiniert werden. Ist das nicht ein Widerspruch? Falckenberg schreibt dazu: „Der Widerspruch, dessen man Descartes beschuldigt hat, daß er Wille und Erkenntnis sich wechselseitig determinieren lasse, die moralische Güte auf die Klarheit der Vorstellung und diese auf jene gründe, ist nicht vorhanden. Wir haben ein theoretisches und ein praktisches Stadium des Willens zu unterscheiden; von diesem gilt, daß er von der Erkenntnis des Rechten, von jenem, daß sie von ihm abhängt. Um sittlich *handeln* zu können, muß sich der Wille nach klaren Urteilen richten, um diese zu erzeugen, muß er sittlich *sein*.

Es ist die einheitliche Seele, welche zuerst, mit Freiheit vorschnelles Urteilen meidend, die Wahrheit erkennt, um sie nachher im sittlichen Wandel zu betätigen.[2])

---

[1]) Med. IV; Oeuvres T. I p. 301.

[2]) R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie 6. Aufl. S. 97/98.

6. Kritik des Systems.

Das Causalprinzip gestaltet sich im System Descartes' folgendermaßen: Der Causalsatz „a nihilo nihil fit" gehört zu den ewigen Wahrheiten und bedarf keines Beweises. Er hat allgemeine Gültigkeit; denn „nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat".

Was das Wesen des Causalbegriffs betrifft, so identifiziert Descartes den Realgrund und den Erkenntnisgrund. Die Wirkung verhält sich gerade so zu ihrer Ursache wie die Folge zu ihrem Grunde. In der Ursache liegt schon die Wirkung sowohl ihrem Wesen als auch ihrer Existenz nach; in Zeit und Zahl fallen beide zusammen. Sie sind identisch und nur in unserm Denken verschieden.

Diese Auffassung des Causalbegriffs ist eine Folge seines rationalistischen Standpunkts und bedingt durch die Methode desselben.

In seinem System ist Descartes öfter von dieser Auffassung des Causalbegriffs abgewichen; mit ihr verträgt sich schon nicht ein transmundaner Gott; sie fordert vielmehr den Pantheismus, zu dem ja auch das System Descartes hindrängt.

Der causale Zusammenhang zwischen der prima causa (Gott) und den geschaffenen Substanzen ist nur ein äußerer; ein innerer fehlt, da die geschaffenen Substanzen nicht aus Gott erklärt sind.

Dieser Dualismus zwischen Gott und den geschaffenen Substanzen hat einen zweiten Dualismus zur Folge: Da Körper und Geist nicht aus Gott erklärt werden, finden sie in Gott auch nicht ihre wirkliche Einheit. Sie gehen nebeneinander her und schließen sich aus; so haben wir nicht eine Causalreihe, die von Gott ausgeht, sondern zwei, welche die beiden geschaffenen Substanzen zu ihrer Grundlage haben und mit Gott nur metaphysisch verbunden sind.

In der Körperwelt wirken nicht die Modifikationen der Materie, die Dinge, aufeinander — die Materie ist ja träge und tot —, sondern Gott und die Naturgesetze wirken (metaphysische Causalität).

Da die Substanzen einander ausschließen, müßten die beiden Causalreihen eigentlich parallel nebeneinander hergehen; aber

Descartes läßt sie sich treffen im Menschen. In ihm stehen die Modi der Ausdehnung und die Modi des Denkens in gegenseitiger transzendenter Causalität. Der Wille und mit ihm die Ethik sind nicht in den Causalnexus eingeschlossen; diese Spontaneität des Willens widerspricht dem Satze: a nihilo nihil fit.

Genug, Descartes macht überall den Versuch, alles Geschehen in der Welt in einen causalen Zusammenhang zu bringen; aber seinem Causalbegriff haften noch mancherlei Ungereimtheiten an; auch ist das Causalprinzip nicht einheitlich durchgeführt.

Es ist erklärlich, daß Descartes viele Gegner fand. Vor allem fiel schon den Zeitgenossen unseres Philosophen jener doppelte Dualismus mit seinen Ungereimtheiten auf.

Was den ersten Dualismus betrifft, der zwischen der unerschaffenen Substanz und den geschaffenen Substanzen besteht: Substanz wird erklärt als das, was zu seiner Existenz keines anderen Wesens bedarf, — wie darf man da von „geschaffenen" Substanzen reden? „Substanz" und „geschaffen" sind ja Gegensätze!

Was den zweiten Dualismus betrifft, der sich zwischen den beiden geschaffenen Substanzen zeigt: Körper und Geist sind Substanzen, also voneinander unabhängig, — wie können da beide in Wechselwirkung miteinander stehen, die Descartes doch im Menschen annimmt?

Die Nachfolger Descartes' mußten entweder diesen doppelten Dualismus so modifizieren, daß er begreiflich wurde, oder sie mußten ihn ganz aufgeben. Jenen Weg schlugen die Okkasionalisten ein, diesen ging Spinoza.

IV. Die Okkasionalisten.

Es sei uns gestattet, die Anschauungen zweier Vertreter des Okkasionalismus in aller Kürze und nur soweit sie das Causalprinzip betreffen wiederzugeben. Wir hören Geulincx und Malebranche.

1. Geulincx.

Geulincx geht aus von dem Satz des Descartes: Cogito, ergo sum. Er sagt: Die einzige Gewißheit, die ich von mir habe, ist

die, daß ich denke. Mein Sein ergibt sich aus meinem Denken. Soweit, aber auch nur soweit meine denkende Tätigkeit reicht, reicht auch meine Selbstgewißheit. Daraus schließt er weiter: Wenn in mir eine Tätigkeit stattfindet, die ich nicht erkenne, von der ich nicht weiß, wie sie geschieht, so kann diese Tätigkeit nicht von mir stammen, da sie meinem Erkennen und Denken fernsteht und damit auch mir: impossibile est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat. Quod nescis, quomodo fiat, id non facis (metaph. pars I, scientia V.).

Da ich nun nicht weiß, wie es kommt, daß gewisse Bewegungen in meinem Körper bestimmte Empfindungen und Vorstellungen in meiner Seele und andererseits gewisse Willensbestimmungen in meiner Seele bestimmte Bewegungen in meinem Körper zur Folge haben, so können diese Vorstellungen und Bewegungen, die ohne mein Wissen geschehen, auch nicht von mir verursacht sein. Sie sind das Werk eines anderen Willens, Gottes: Meine Willensakte veranlassen Gott, meine Glieder zu bewegen, und jede Affektion meiner Sinne veranlaßt ihn, eine Empfindung und Vorstellung in mir zu erwecken.

Damit ist nicht gemeint, daß Gott unter meinem Willen steht, sondern Gott hat die Bewegung der Materie und meine Willensregungen so geordnet, daß, wenn mein Wille will, gerade die Bewegung in der Materie erfolgen muß, die meinem Willen entspricht, und daß, wenn eine Bewegung in der Materie stattfindet, mein Wille gerade diese Bewegung will. Mein Wille und die Materie geben also Gott eine occasio, zu handeln; sie sind causae occasionales.

Körper und Geist stehen in keinem Causalverhältnis zu einander. Als selbständige Substanz hat jede von ihnen ihre besondere Causalreihe. Diese beiden Causalreihen laufen parallel nebeneinander her; sie berühren sich nie. Gott läßt beide sich nicht in Abhängigkeit voneinander, sondern nur in Übereinstimmung miteinander bewegen.

Wir haben also hier eine göttliche Causalität.

Wird so einerseits der Dualismus zwischen Körper und Geist, den Descartes gelehrt hatte, von Geulincx in allen Stücken festgehalten, so wird andrerseits der Dualismus zwischen Gott und

den geschaffenen Substanzen sehr überbrückt: Gott nimmt, wie sich schon aus dem Gesagten ergibt, in dem System Geulincx' eine andere und wichtigere Stellung ein als in dem Descartes'. Körper und Geist, obwohl sie als Substanzen voneinander getrennt sind, haben doch viel von dem Begriff selbständiger Substanzen verloren. Gott wirkt im Körper und in der Seele; in ihm liegt alles Reale; in ihm konzentriert sich alle Tätigkeit. Die natürlichen Geister sind nur ein Ausschnitt des göttlichen Geistes (aliquid mentis). So wird der Unterschied zwischen Gott und Mensch aus einem qualitativen immer mehr zu einem quantitativen. Der Causalbegriff, wie ihn Descartes definiert hatte, wird immer mehr verwirklicht; die Wirkung liegt ganz in der Ursache, ja die Wirkung ist die Ursache. Diesem Resultat nähert sich noch mehr Malebranche.

2. Malebranche.

Gemäß der demonstrativen Methode des Rationalismus stellt Malebranche den Satz auf: Cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'ésprit apperçoit une liaison nécessaire.[1] Nur da ist also Causalität anzunehmen, wo man einen notwendigen Zusammenhang zwischen zwei Dingen begreift. Er warnt, wie später Hume, vor einer Verwechslung der Causalität mit der zeitlichen Folge.

Begreiflich ist nun ein notwendiger Zusammenhang zwischen Gott und den endlichen Dingen. Der Grund für die Existenz und das Wesen der letzteren muß in Gott liegen. Gott ist ihre wahre Ursache (cause véritable).

Nicht begreiflich ist aber, wie ein Körper auf einen andern wirken kann. Da Malebranche, ebenso wie Descartes, das Wesen der Materie in der Ausdehnung sieht und der Ansicht ist, sie sei ohne jede Kraft und Wirksamkeit, schließt er: Wir hätten also hier in den Körpern eine Wirksamkeit ohne Energie. Das ist ausgeschlossen.

Ein Körper, der nicht wirksam ist, kann natürlich auch nicht den Geist affizieren. Ebenso wenig kann der Geist den Körper bewegen, da Geist und Körper Gegensätze sind, die sich ausschließen.

[1] Recherche de la vérité Civ. II ch. 3.

Alle diese Wirkungen sind unbegreiflich, darum auch unmöglich.

Malebranche leugnet die Möglichkeit einer natürlichen Causalität in der Körper- und Geisteswelt und einer Wechselwirkung zwischen beiden.

Wie Geulincx, so sieht auch er in den natürlichen Ursachen nicht causae efficientes, sondern nur causes occasionelles, nur eine Veranlassung für das Wirken der einen wahrhaften Substanz. Es gibt überhaupt nur eine Ursache, nämlich Gott.

Die natürlichen Ursachen kann man nach Malebranche nicht einmal als „sekundäre" bezeichnen. Sie sind überhaupt keine Ursachen, sonst wären sie ja „kleine Gottheiten"; denn Ursache sein heißt wirken; und wirksam ist nur Gott.

Hatte schon Descartes der Materie jede Aktivität genommen, so nimmt sie Malebranche auch dem Geiste.

Fehlt dem Geiste die Aktivität, so muß sie natürlich auch dem Willen fehlen. Es braucht hier nur angedeutet zu werden, daß in dem System des Malebranche der Wille nicht jene exzeptionelle Stellung behaupten kann, die er in dem des Descartes hat. Er muß, ähnlich wie die niederen Vorstellungstätigkeiten und die Leidenschaften, in den Naturprozeß verflochten sein, der sich — wie nach Descartes — mechanisch nach psychophysischen Gesetzen vollzieht.

Wie es nur eine Ursache gibt, so gibt es auch nur einen eigentlichen Willen, den Willen Gottes.

Dieser Wille ist der Ursprung aller Dinge, auch der Causalnexus in den Dingen.

Man könnte hier die Fragen aufwerfen: Wenn die Dinge ohne eigene Wirksamkeit sind, ist da nicht jeder Zusammenhang in dem Geschehen aufgehoben? Kann da noch von einer Notwendigkeit die Rede sein? Ist unter diesen Umständen die deduktive Erkenntnismethode des Rationalismus noch anwendbar? Muß man da nicht vielmehr zur induktiven Methode des Empirismus übergehen? Das ist nicht die Meinung des Okkasionalismus und am wenigsten die des Malebranche. Er leugnet wohl eine reale Causalität in dem Geschehen, aber er nimmt eine metaphysische

an: Der Wille Gottes hat alle Dinge ins Dasein gerufen, und dieser selbe Wille erhält sie. Wie Descartes, so sieht auch Malebranche in der Erhaltung der Welt eine kontinuierliche Schöpfung, aber er erklärt diese kontinuierliche Schöpfung präziser als Descartes, wenn er in ihr nicht ein Wirken durch causae secundae, sondern eine beständige und unmittelbare Tätigkeit Gottes annimmt.

Freilich der Umstand, daß die Dinge durch den Willen Gottes erhalten werden, bedingt noch keinen Zusammenhang in ihnen; deshalb lehrt Malebranche weiter, der Wille Gottes wirke stets gleichförmig; er hebt jedoch bald diese Gleichförmigkeit und damit auch den Zusammenhang der Dinge wieder auf, wenn er hinzufügt, diese Gleichförmigkeit sei für Gott nicht zwingend; denn es stände in seiner Macht, Wunder zu verrichten.

So hat Malebranche den Dualismus zwischen Gott und den geschaffenen Substanzen überwunden: Gott allein ist Substanz, und alle endlichen Dinge sind nur seine Modifikationen.

In Gott liegen das Weltall, die Weltordnung, der Mensch, kurz — alle Dinge. In Gott findet auch unser Denken statt: Wir erkennen die Dinge durch ihre Ideen, von denen die Dinge nur Abbilder sind. Diese Ideen gehen uns aber nicht von ihren Objekten, den Dingen, zu. Sie werden uns überhaupt nicht von außen gegeben, sondern sie liegen als die Urbilder der Dinge in Gott und bleiben in Gott. Wie die Dinge zusammen die Ausdehnung bilden, so repräsentieren die Ideen, die Urbilder der Dinge, in ihrer Gesamtheit die intelligible Ausdehnung, die mit allen ihren Modifikationen, d. h. mit allen einzelnen Ideen, in Gott liegt. Diese intelligible Ausdehnung und ihre Ideen sind die Objekte der erkennenden Geister. Diese Objekte werden von allen Geistern in gleicher Weise angeschaut. Diese allgemeine gleiche Anschauung nennt Malebranche, la raison universelle'. Wollen wir die Dinge erkennen, so müssen wir uns in der raison universelle, d. i. in Gott, befinden; denn nur in ihr kann man die intelligible Ausdehnung und ihre Modi, d. i. die Ideen, und durch sie die Dinge erkennen. Gott ist gleichsam das Medium zwischen unserm Ich und der Welt. So erklärt es sich, daß Malebranche Gott „le lieu des esprits“ nennt, und so konnte er sagen: „nous voyons toutes les choses en Dieu“.

Diese Anschauung finden wir schon angedeutet bei Descartes, wenn er, wie wir gesehen haben, unsere Selbstgewißheit nicht als Grund, sondern als Folge unserer Gottesgewißheit bezeichnet und von dieser behauptet, sie erleuchte jene. Malebranche hat überhaupt fast immer Gedanken Descartes'; aber während dieser sie nur andeutete, hat Malebranche sie ausgedacht. Das gilt vor allem auch von dem Causalbegriff: Nach Descartes liegt die Wirkung zeitlos in der Ursache. Während Descartes selbst in seinem System diese Definition des Causalverhältnisses wenig berücksichtigt, ist sie für Malebranche durchaus maßgebend. Liegt die Wirkung zeitlos in der Ursache, dann muß auch die Welt mit allem, was zu ihr gehört, in Gott liegen; dann kann von einer transzendenten Causalität nicht die Rede sein, sondern das Verhältnis der Welt zu Gott muß das der Inhärenz zur Substanz sein: Es gilt nur eine — göttliche Causalität. Wir haben keinen Dualismus, sondern den Monismus!

Die Okkasionalisten wollen die Schwierigkeiten, die sich aus dem doppelten Dualismus in dem System Descartes' ergeben, dadurch beseitigen, daß sie für diesen Dualismus eine andere und bessere Erklärung suchen, als sie Descartes gegeben hatte; aber in diesem Bestreben kommen sie, ohne daß sie es beabsichtigen, immer mehr und tiefer in den Monismus und Pantheismus.

Einen andern Weg geht Spinoza: Auch er ist Monist; aber bei ihm ist der Monismus nicht eine Folge seines Systems, sondern das Prinzip desselben. Er sucht den Dualismus im System Descartes' nicht zu erklären, sondern er hält ihn für einen Irrtum, den er beseitigen will. Während der Monismus bei den Okkasionalisten am Ende des Systems steht, steht er bei Spinoza am Anfange desselben.

V. Spinoza.

1. Methode.

Auch Spinoza will alle Erkenntnis aus der Vernunft entwickeln unter Anwendung der mathematischen Methode; nur

bedient er sich derselben in noch konsequenterer Weise als Descartes; er wählt sogar für sein Hauptwerk die Form der geometrischen Darstellung: „Ethica ordine geometrico demonstrata“. In ihm stellt er Axiome auf, nachdem er vorher Definitionen gegeben hat. Aus den Axiomen gewinnt er Propositionen, die er durch Demonstrationen begründet; an diese wieder knüpft er Korollarien und Scholien. Spinoza lehrt, alles sei durch die Vernunft erkennbar. Das Erkennen geschieht durch die imaginatio und den intellectus. Durch jene erhalten wir nur unklare Ideen, darum auch nur eine inadäquate Erkenntnis; dieser aber gewährt klare Ideen, darum auch eine adäquate Erkenntnis. Der intellectus gewinnt seine Ideen entweder durch die ratio oder durch die scientia intuitiva. Diese gibt uns die Substanz, jene die Causalreihen.

2. Substanz.

Descartes hatte zwei Arten von Substanzen angenommen, eine unerschaffene und zwei geschaffene. Wir haben gesehen, wie dadurch ein doppelter Dualismus entstanden war, und wie der Okkasionalismus denselben zu erklären versuchte, wobei er aber in den Monismus geriet. Spinoza gibt von vornherein den Dualismus zwischen Gott und den geschaffenen Substanzen auf. Er nimmt nur eine göttliche Substanz an. Die beiden Attribute, die Descartes den geschaffenen Substanzen zugeschrieben hatte, legt er in die göttliche. In den Körpern und Geistern sieht er Modifikationen der Attribute.

Spinoza definiert die Substanz: „per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat“ (Eth. I def. 3).[1]) Diese Definition schließt die Inhärenz und die Dependenz von der Substanz aus. Sie ist etwas durchaus Unabhängiges und Absolutes; daher kann sie nicht begrenzt sein. Durch Grenzen würde sie ja auch von anderen Wesen abhängig;

[1]) B. de Spinoza opera rec. van Vloten et Land, Bd. II Hagae 1882/83, Bd. I p. 39.

sie ist also unendlich. Aus ihrer Unendlichkeit folgt ganz von selbst ihre Einzigkeit. Es gibt nur eine Substanz — das ens absolute infinitum = Gott.

3. Attribute.

Die Substanz hat viele Attribute: „per attributum", sagt Spinoza, intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens" (Eth. I def. 4).[1] Für das richtige Verständnis dieser Definition ist es wichtig, festzustellen, ob constituens auf intellectus oder quod zu beziehen ist. Im ersten Falle wäre der Intellekt, im zweiten das quod (attributum) dasjenige, was die essentia der Substanz konstituiert. Hier ist also das Attribut etwas Reales, dort ist es eine menschliche Erkenntnisform. Beide Auslegungen finden Vertreter. K. Fischer bezieht constituens auf quod. Er begründet das unter anderem mit dem Hinweis auf eine ähnliche Stelle: „nempe quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens" (Eth. II prop. 7 schol.).[2] Hier wird das Attribut zweifellos als etwas Reales und die essentia der Substanz Konstituierendes gefaßt.

Je mehr Realität ein Ding hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu (Eth. I prop. 9).[3] Daraus ergibt sich, daß die absolute Substanz unendlich viele Attribute haben muß: „per Deum intelligo ens absolute infiitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unum quodque aeternam et infinitam essentiam exprimit" (Eth. I def. 6).[4] Unendliche Attribute mußte Spinoza der Substanz zuschreiben; denn jedes Attribut drückt das ewige und unendliche Wesen der Substanz auf bestimmte Weise aus; es würde also die Substanz determinieren und einschränken (omnis determinatio est negatio), wenn die bestimmte Qualität der Attribute nicht wieder unbestimmt gemacht würde durch die unbestimmte und unendliche Zahl derselben.

---

[1] op. I p. 39.
[2] op. I p. 81.
[3] op. I p. 45.
[4] op. I p. 39.

Von diesen unendlichen Attributen können wir aber nur zwei erfahren: Denken und Ausdehnung. Warum nur diese zwei? Spinoza sagt: Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich selbst begriffen werden (Eth. I prop. 10).[1] Der Mensch besteht aus Körper und Geist; darum wirken in uns nur die beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens; infolgedessen können wir als denkendes Wesen nur das Attribut des Denkens und als ausgedehntes Wesen nur das der Ausdehnung begreifen. Andere Attribute vermögen wir nicht zu erkennen.

Bei dieser Auffassung begreift Gott allerdings mehr in sich, als der menschliche Intellekt zu fassen vermag. Dieser könnte also keine adäquate Vorstellung von der Substanz und den Dingen haben, was doch Spinoza behauptet und als Rationalist behaupten muß. Wir stehen hier tatsächlich vor einem Widerspruch, der sich nicht erklären läßt, wenn man die Realität der Attribute festhält; und dazu zwingen uns nicht nur die Worte Spinozas, sondern auch der ganze Geist seines Systems.

Fragen wir noch, was wir unter dem Attribut zu verstehen haben, so können wir auch hier K. Fischer beistimmen, welcher die Attribute als Kräfte auffaßt: „Die Attribute setzen die Substanz in Kraft, die sonst nur ein starres und unvermögendes Wesen, eine unfruchtbare und leblose Einheit wäre, die Nacht des Absoluten, in der alle Unterschiede ersterben".[2]

Wie die Substanz, so sind auch die Attribute, weil sie die Existenz und das Wesen der Substanz ausdrücken, ewig (Eth. I prop. 19),[3] unveränderlich (Eth. I prop. 20 cor. II),[4] unendlich, allerdings nur in suo genere (Eth. I prop. 21)[5] und notwendig (Eth. I prop. 22).[6] Von dieser unendlichen Substanz mit ihren unendlichen Attributen, welche die ewige und unendliche Wesenheit Gottes ausdrücken, sind zu unterscheiden die Modi.

---

[1] op. I p. 45.
[2] K. Fischer, Spinozas Leben, Werke und Lehre 4. Aufl. S. 384.
[3] op. I p. 56.
[4] op. I p. 57.
[5] op. I p. 58.
[6] op. I p. 59.

4. Modi.

Spinoza definiert: „per modem intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur“ (Eth. I def. 5).[1]) Die Modi, d. h. die Einzeldinge, sind also nicht wie die Substanz in se, sondern in alio; sie sind nicht absolut, sondern unselbständig und abhängig sowohl in ihrer Existenz als auch in ihrem Wesen. Beides haben sie nur in der Substanz, deren Affektionen oder Modifikationen sie sind: „res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur“ (Eth. I prop. 25 cor.).[2]) Spinoza unterscheidet allerdings zwei Arten von Modi; außer den endlichen erwähnt er noch unendliche. Ein „unendlicher Modus“ erscheint auf den ersten Blick als contradictio in adjecto. Spinoza versteht aber unter den unendlichen Modi den Inbegriff der endlichen, also einerseits den Inbegriff aller Ideen und andrerseits den Inbegriff oder Zusammenhang alles körperlichen Daseins, d. i. die Bewegung und Ruhe, oder allgemein — den Inbegriff aller einzelnen Dinge, d. i. das Weltganze. So erklärt Spinoza sie selbst in einem Briefe an Tschirnhausen: „denique exempla, quae petis, primi generis sunt in cogitatione intellectus absolute infinitus, in extensione autem motus et quies; secundi autem facies totius universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem“.[3]) Dieses sichtbare Weltganze (facies totius mundi) kann man als modus bezeichnen, weil alles Denkende und Ausgedehnte, alle Dinge, aus denen es sich zusammensetzt, modi sind; aber es unterscheidet sich von den eigentlichen Modi dadurch, daß es immer dasselbe bleibt, daß es ewig und unendlich ist, während die eigentlichen (certi et determinati) Modi endlich und zufällig (contingentes) sind, „kräuselnde Wellen im ewig wogenden Meere“.

Nachdem wir so einen Blick auf die Prinzipien und Elemente der Welt Spinozas geworfen haben, fragen wir weiter: In

---

[1]) op. I p. 39.
[2]) op. I p. 60.
[3]) Epist. LXVI op. II p. 219.

welchem causalen Zusammenhang stehen sie? Jedes Causalverhältnis setzt sich zusammen aus Ursache und Wirkung. Wir betrachten zunächst die Substanz als Ursache und dann handeln wir von ihren Wirkungen.

5. Die Substanz als causa.

a) Die causa sui.

Spinoza sagt: Von jedem Dinge muß man eine Ursache oder einen Grund angeben können, warum es existiert oder warum es nicht existiert (Eth. I prop. 11 dem. II).[1] Unser Philosoph stellt also alles Sein und Nicht-Sein unter das Gesetz der Causalität. Ohne Grund kann etwas weder sein noch nicht sein. Welches ist nun die causa der Substanz? Darauf antwortet Spinoza: Die Ursache oder der Grund muß entweder in der Natur des Dinges enthalten sein oder außerhalb derselben liegen.

Der Grund für die Existenz der Substanz liegt in der Natur derselben, weil der Begriff der Substanz die Existenz in sich schließt: Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit (Eth. I prop. 11).[2] Daß die Substanz die Existenz in sich schließt, beweist Spinoza unter anderem so: Die Substanz kann nicht von etwas anderem hervorgebracht werden, weil es ja sonst zwei Substanzen geben müßte; darum muß ihr Wesen die Existenz in sich schließen. Sie kann nicht ab alio causata sein, sondern sie ist causa sui: per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens (Eth. I def. 1).[3] Dieser Ausdruck „causa sui" gewinnt, wie wir schon vorher ausgeführt haben, dadurch einen Sinn, daß aus dem Causalbegriff die Zeitfolge entfernt ist und Ursache und Wirkung identifiziert werden mit Grund und Folge.

---

[1]) op. I p. 46.
[2]) op. I p. 46.
[3]) op. I p. 39.

b) Die causa omnium rerum.

Da Gott die einzige Substanz ist, ist er nicht nur die causa sui, sondern auch die causa omnium rerum: „nihil sine Deo esse neque concipi potest“ (Eth. I prop. 15).[1])

In welchem causalen Zusammenhange stehen nun Gott und Welt? Descartes hatte Gott als transzendente Ursache angesehen — Gott war nach ihm der Schöpfer der Welt, aber auch als eminente Ursache; denn in Gott ist nach der Meinung Descartes' mehr Realität als in der Gesamtheit der Dinge. Nicht alles, was im göttlichen Verstande gedacht wird, also möglich ist, hat der göttliche Wille geschaffen. Bei dieser Anschauung erscheint die Welt als ein Produkt der Willkür Gottes. Sie ist nicht etwas absolut Notwendiges; denn Gott hätte ja auch eine andere Welt schaffen können. So entsteht in dem causalen Zusammenhange zwischen Gott und Welt eine Lücke, die auch Malebranche durch seine Lehre von der Gleichförmigkeit des göttlichen Willens nicht ganz beseitigen konnte. Spinoza nimmt eine viel engere causale Verknüpfung zwischen Gott und der Welt an. Nach ihm ist die Welt nicht ein Produkt des Verstandes oder des Willens Gottes. Das kann sie schon deshalb nicht sein, weil Verstand und Wille samt ihren Akten Modi des Denkens sind; die Substanz stände dann ja unter den Modi während doch die letzteren durch die Substanz bedingt sind.

Die Ursache für Gottes Handeln können also nicht seine Modi sein. Es kann ferner aber auch nichts außerhalb Gottes geben, von dem er zum Handeln bestimmt oder gezwungen wird; Gottes Handeln könnte in diesem Falle ja nicht aus Gott begriffen werden; es müßte noch eine zweite Substanz existieren, in welcher die causa für Gottes Handeln läge. Wenn nun Gott weder durch seine Modi noch durch etwas, das außer ihm ist, zum Handeln determiniert werden kann, so bleibt nichts anders übrig, als daß die Determination durch sein ganzes Wesen oder durch seine Natur erfolgen muß. Ganz allein seine Natur veranlaßt ihn zum Handeln und offenbart sich in seinen Handlungen. Gott kann nichts tun, was seiner Natur widerspricht, und er muß

[1]) op. I p. 49.

alles tun, was in seiner Natur liegt und was seine Natur darstellt: „Aus der Unendlichkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weise (d. h. alles, was von dem unendlichen Denken erfaßt werden kann) folgen" (Eth. I prop. 16).[1] So kommt Spinoza zu dem Satz: Dei potentia est ipsa ipsius essentia (Eth. I prop. 34).[2] Seine Macht reicht so weit wie sein Wesen. Beide sind identisch. Gott geht ohne Rest in der wirkenden Ursache auf.

Alles, was Gott in sich begreift, muß er tun. Dieser Satz sagt: Die Wirkung gibt uns ein vollständiges Bild der Ursache und ist ihr gleich. So kommt Spinoza zu der Gleichung: natura = Deus oder „natura sive Deus". Ursache und Wirkung unterscheiden sich nur im Denken des Menschen. Gott ist Ursache und zugleich Wirkung, und als beides ist er Natur. Insofern wir ihn als Ursache ansehen, ist er natura naturans; als Wirkung betrachtet, ist er natura naturata. Bevor wir zu den Wirkungen übergehen, fragen wir noch nach der Art der göttlichen Wirksamkeit.

c) Die Art der göttlichen Causalität.

Spinoza sagt: „Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae" (Eth. I prop. 25).[3] Die Dinge werden aber nicht von Gott als etwas außer ihm Seiendes ins Dasein gerufen, sondern sie behalten ihre Existenz in Gott. Sie sind nicht, wie die Substanz, in se, sondern in alio. Ohne Gott können sie weder sein noch gedacht werden. Hieraus folgt: Gott ist die causa immanens non vero transiens omnium rerum (Eth. I prop. 18).[4] In Gott sind und bleiben alle Dinge in notwendiger Verknüpfung enthalten wie die mathematischen Wahrheiten in ihren Definitionen. Dieses Verhältnis, in welchem nach Spinoza die Welt zu Gott steht, ist, genau genommen, überhaupt kein Causalverhältnis, sondern die Relation der Inhärenz und Sub-

[1] op. I p. 53.
[2] op. I p. 68.
[3] op. I p. 60.
[4] op. I p. 56.

sistenz; aber diese Anschauung Spinozas erklärt sich aus dem falschen Causalbegriff Descartes', nach welchem die Wirkung zeitlos in der Ursache liegt, wie die Folge im Grunde. Spinoza zieht in seinem System alle Konsequenzen des cartesianischen Causalbegriffs, der durch die mathematische Methode bedingt ist. „Die Philosophie hatte die Hilfe der Mathematik begehrt wegen der Klarheit und Sicherheit, durch welche sich deren Feststellungen auszeichnen, und die sie auch den ihrigen zu verleihen wünschte. Im Übereifer hat sie sich nicht begnügt, dem Ideal ihrer unerschütterlichen Gewißheit nachzustreben, sondern unter Verkennung der Eigentümlichkeit beider Gebiete auch unübertragbare Eigenschaften nachgeahmt; statt von der Mathematik zu lernen, hat sie sich von ihr tyrannisieren lassen."[1])

d) Die causale Bedeutung der Attribute.

Wir haben im vorhergehenden von der schaffenden Natur geredet. Es muß noch gesagt werden, daß Spinoza zu der schaffenden Natur nicht nur die Substanz, sondern auch die Attribute rechnet. Beide gehören nach ihm untrennbar zusammen. Er hatte die Attribute definiert: per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eius essentiam constituens (Eth. I def. 4).[2]) Hier wird also von dem Attribut gesagt, es gehöre zu der Substanz. Noch deutlicher wird dieser selbe Gedanke ausgedrückt in den Worten: „Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit" (Eth. I prop. 11).[3]) Spinoza sagt oft, es gebe nur die Substanz und ihre Modi. Da er in diesen Fällen die Attribute nicht ausdrücklich erwähnt, muß er sie hier zu der Substanz gerechnet wissen wollen. Ja, er geht noch weiter, er identifiziert geradezu die Substanz und die Attribute. Er sagt: „Deus sive omnia Dei attributa" (Eth. I prop. 19).[4]) Gott ist also gleich der Summe seiner Attribute, d. i. gleich der

[1]) Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie 6. Aufl. S. 115.
[2]) op. I p. 39.
[3]) op. I p. 46.
[4]) op. I p. 56.

Summe seines Wesens. Gottes Wesen ist tätige Kraft. Die Attribute sind — wie wir mit K. Fischer angenommen haben — einzelne Urkräfte. Gott hat unendlich viele Urkräfte, von denen wir aber nur zwei erkennen, eine, die sich in der Sphäre des Denkens, und eine andere, die sich in der Sphäre der Ausdehnung betätigt.

Die Attribute sind also nicht Substanzen, sondern sie sind Wesenheiten der einen göttlichen Substanz. Wie das Wesen Gottes wirkende Ursache ist, so sind die Attribute gleichsam das Mittel der causalen Wirksamkeit Gottes; deshalb gehören sie, wie die Substanz, zur natura naturans.

Spinoza sagt: Unter natura naturans haben wir das zu verstehen, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, die ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. h. Gott, sofern er als freie Ursache betrachtet wird (Eth. I prop. 29 schol.).[1]

6. Die Wirkungen der Substanz.

Nach Spinoza gibt es nur die Substanz mit ihren unendlichen Attributen und deren Modi. Bilden die Substanz und ihre Attribute die natura naturans, so bleiben für die natura naturata nur die Modi übrig. Diese sind nicht in se, sondern in alio, also abhängig und unselbständig. Sie sind bloße Daseinsformen der Substanz und ihrer Attribute: „Unter natura naturata verstehe ich alles dasjenige, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes folgt, d. h. alle Daseinsformen der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind und welche ohne Gott weder sein noch begriffen werden können" (Eth. I prop. 29 schol.).[2])

Wir haben bereits früher gesehen, daß Spinoza zwei Arten von Modi unterscheidet, die unendlichen und die endlichen. Wir fragen zunächst nach dem Causalzusammenhange der ersteren.

---

[1]) op. I p. 63.
[2]) op. I p. 63.

a) Die Causalität innerhalb der unendlichen Modi.

Die unendlichen Modi, d. h. der Inbegriff aller Modi des Denkens und der Ausdehnung, von Spinoza auch die „facies totius mundi", die „allgemeine Natur", der „Sohn Gottes"[1]) genannt, hängen, weil sie eine notwendige und ewige Folge aus dem Wesen der Substanz sind, unmittelbar von der Substanz oder von Gott ab. Sie bilden eine endliche Causalreihe, deren causa immanens Gott ist: Von ihnen — den unendlichen Modi — sagen wir, daß sie von aller Ewigkeit her gewesen sind und in alle Ewigkeit unverändert bleiben werden. Wahrlich, ein Werk so groß, wie es der Größe des Werkmeisters geziemte.[2])

Anders ist es mit den endlichen Modi.

b) Die Causalität innerhalb der endlichen Modi.

Gott kann nicht die unmittelbare Ursache der endlichen Modi sein; denn von der unendlichen Substanz kann nur Unendliches auf unendliche Weisen ausgehen. Jedes endliche Ding ist von einem andern endlichen Dinge begrenzt und wird dadurch von diesem determiniert. Dieses determinierende Ding wird wieder von einem andern determiniert usw. Deshalb sagt Spinoza: „Jedes Ding, welches endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nicht existieren und zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Existieren und zum Wirken von einer andern Ursache bestimmt wird, welche ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat. Und wiederum kann diese Ursache auch nicht existieren und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer andern, welche ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird. Und so ins Unendliche" (Eth. I prop. 28).[3])

Wir haben also hier — anders als bei den unendlichen Modi — eine endlose Causalreihe, welche unter dem Gesetze der physischen Causalität steht.

---

[1]) Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate cap. IX op. II p. 296.
[2]) op. II p. 296.
[3]) op. I p. 61.

Wenn Spinoza auch die Einzeldinge nicht unter eine unmittelbare göttliche Causalität stellt, so betont er doch stets ihre mittelbare Abhängigkeit von Gott. Ohne Gott kann kein Ding sein oder gedacht werden. Gott verdanken die Einzeldinge ihre essentia: Sie sind ja Modifikationen seines Wesens; von ihm erhalten sie auch ihre existentia; freilich ruft er, die absolute Substanz, sie nicht unmittelbar ins Dasein, sondern nur mittelbar durch causae secundae, durch andere Modifikationen seiner Attribute. Man hat Spinoza oft vorgeworfen, der Causalreihe der endlichen Modi fehle die Notwendigkeit. Da sie unendlich sei, also keinen Anfang und kein Ende habe, fehle ihr das erste Glied, die prima causa, welche die ganze Causalreihe begründe und ihr die Notwendigkeit gebe; die endlichen Modi würden nicht aus der Substanz erklärt. Hier sei also eine Lücke in dem Causalnexus. Dieser Vorwurf ist durchaus berechtigt; aber auch diese Ungenauigkeit erklärt sich aus der mathematischen Methode. Spinoza geht von der Ansicht aus: Wie aus der Natur des Dreiecks alle seine Eigenschaften von selbst folgen, so ergeben sich auch aus der Natur der Substanz ganz von selbst alle ihre Wirkungen. Er übersieht dabei den Unterschied zwischen logischer Folge und realem Zusammenhang. Die logischen oder mathematischen Folgen sind ewige Wahrheiten, die zeitlos in ihrem Grunde, z. B. in dem Begriff des Dreiecks, liegen. Sie sind alle zugleich in diesem Begriff enthalten. Man kann hier nicht von einer ersten oder einer letzten reden.

Anders ist es mit den realen Wirkungen. Wirkungen sind nicht ewige Wahrheiten, sondern sie sind nur hypothetisch. Sie treten nur ein, wenn reale Ursachen vorhanden sind, und sie müssen in der Zeit von diesen bestimmten Ursachen bewirkt werden. Darum muß in der Physik, wenn von einem notwendigen Geschehen die Rede sein soll, erst die Existenz wirklicher Ursachen nachgewiesen sein, und eine notwendige Causalreihe ist nicht möglich, wenn nicht alles Geschehen auf eine prima causa zurückgeführt werden kann.

Obgleich Spinoza für die endlichen Dinge eine endlose Causalreihe annimmt, so setzt er dieser endlosen Reihe doch eine gewisse Schranke. Diese Schranke ist die facies totius mundi. Die end-

lichen Modi dürfen nichts wirken, was dem Weltbilde fremd ist. Sie werden gleichsam durch die facies totius mundi, also durch die unendlichen Modi zusammengehalten und bedingt. Ja, Spinoza sagt einmal sogar, die endlichen Modi würden durch die unendlichen „verursacht".[1]) „Verursachung" ist hier wieder zunächst nicht im physikalischen Sinne, sondern im logischen zu verstehen.

Was Spinoza unter Verursachung versteht, sagt er an einer andern Stelle: „Du sagst, daß die Ursache, sofern sie die Urheberin der Wirkungen ist, deshalb außer ihnen sein müsse, und dies sagst du darum, weil du nur von der transzendenten und nicht von der immanenten Ursache weißt, welche letztere nichts außer sich hervorbringt. So wird z. B. der Verstand, der die Ursache seiner Begriffe ist, deswegen auch von mir, sofern oder hinsichtlich dessen, daß seine Begriffe von ihm abhängen, eine Ursache genannt".[2]) In diesem Sinne kann Spinoza auch die unendlichen Modi die Ursache der endlichen nennen, weil sie ja den Inbegriff der endlichen bilden. Freilich nimmt Spinoza auch stets an, daß den logischen Begriffen reale Tatsachen entsprechen. Die unendlichen Modi müssen deshalb auch der Realgrund der endlichen sein. Einen Beweis hierfür gibt Spinoza nicht.

Die Stufenfolge alles Geschehens ist also diese:

Substanz, Attribute, unendliche Modi, endliche Modi; und alles geschieht in causaler Folge in Gott und ist zugleich Gott: natura sive Deus.

Gott muß nach seinem Wesen handeln; darum ist sein Handeln durchaus determiniert. Gleichwohl bezeichnet Spinoza Gott als freie Ursache. Gerade in einem solchen Handeln aus innerer Notwendigkeit liegt nach ihm das Wesen der Freiheit: „Dasjenige Ding wird frei heißen, das bloß vermöge der Notwendigkeit seiner eigenen Natur existiert und bloß durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird; notwendig oder vielmehr gezwungen wird ein Ding heißen, das von einem andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu existieren und zu

[1]) Tractatus de Deo et nomine ejusque felicitate cap. VIII op. II p. 296.

[2]) Tractatus de Deo et nomine ejusque felicitate cap. II. (Gespräche) op. II p. 278 ff.

wirken" (Eth. I def. 7).[1]) Letzteres ist bei allen endlichen Modi der Fall, die ja ihre causa in alio haben, also auch bei dem Menschen. Der Mensch ist ganz und gar in die Causalreihe verflochten und durch sie determiniert, gerade so zu sein und zu wirken, wie er ist und wirkt. Das Kind glaubt, es begehre etwas freiwillig, der erzürnte Knabe, er wolle die Rache, der Furchtsame, er wolle die Flucht; aber die Menschen glauben nur deshalb, sie handelten freiwillig und sie seien frei, weil sie sich der Ursachen ihrer Handlungen nicht bewußt sind. Ein Mensch, der sich für frei hält, ist wie ein Stein, der, in die Luft geworfen, meint, er könne fliegen. Der Wille ist ja nur ein Modus des Denkens; deshalb kann er, wie jeder Modus, nur dann existieren und wirken, wenn er von einem andern Modus dazu bestimmt wird. In dem System Spinozas ist nur Platz für Notwendiges. Es kann in ihm nichts Mögliches geben; alles Mögliche muß wirklich werden. Auch alles Zufällige ist ausgeschlossen. Daß wir in Dingen und Ereignissen hier und da einen Zufall zu sehen glauben, kommt daher, daß uns die Ursachen verborgen sind. Es versteht sich ganz von selbst, daß unser Philosoph die Wunder leugnen muß. Gott würde ja in den Wundern gegen seine eigene Ordnung, d. i. gegen sein Wesen, gegen sich selbst handeln.

Auch Endzwecke darf Spinoza nicht gelten lassen. Zwecke setzen Verstand und Willen voraus; aber der Gott Spinozas handelt nicht, wie schon früher erwähnt ist, nach Verstand und Willen, sondern allein nach seinem Wesen; er würde ja sonst determiniert und nicht frei handeln. Wie die Endzwecke dem Inhalt des Systems widersprechen, so widersprechen sie auch der Methode: die Mathematik beschäftigt sich nicht mit den Zwecken der Figuren, sondern nur mit ihrem Wesen und ihren Eigenschaften. Die Endzwecke sind nach Spinoza nichts als menschliche Einbildungen: die Menschen haben in sich die Begierde, ihren eigenen Nutzen zu suchen; deshalb handeln sie nach Zwecken, und gemäß ihrer eigenen Sinnesweise denken sie sich auch die Sinnesweise Gottes. Da sie ferner in sich und außer sich zahlreiche

[1]) op. I p. 40.

Mittel bemerken, die zur Erreichung ihres Nutzens beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Ohren zum Hören, die Sonne zum Leuchten, das Meer, Fische zu ernähren usw., so kommt es, daß sie überall in der Natur Mittel für ihren Nutzen zu sehen glauben. Und weil sie wissen, daß jene Mittel von ihnen aufgefunden, aber nicht hergestellt sind, so hat dies den Glauben verursacht, es gebe irgendeinen oder mehrere mit menschlicher Freiheit begabte Lenker der Natur, die alles für sie besorgt und alles zu ihrem Nutzen so eingerichtet hätten (Eth. I Anhang).[1])

Aus dem Glauben der Menschen, daß alles, was geschieht, um ihretwillen geschehe, erklärt Spinoza auch die Begriffe: gut und schlecht, Ordnung und Verwirrung, schön und häßlich, Sünde und Verdienst u. dgl. Diese Begriffe sind nur subjektive Einbildungen. In Wirklichkeit ist alles höchst vollkommen, da es aus der vollkommenen Natur Gottes notwendig hervorgegangen ist; und ein Ding ist deshalb nicht mehr und nicht weniger vollkommen, weil es die menschlichen Sinne ergötzt und beleidigt. Alles ist in seiner Weise vollkommen; auch das scheinbar Unvollkommene ließ Gott nicht ungeschaffen, „weil er Stoff hatte, alles zu schaffen vom höchsten Grad der Vollkommenheit bis zum niedrigsten, oder weil die Gesetze seiner Natur so umfangreich gewesen sind, daß sie ausreichten, alles hervorzubringen, was von einem unendlichen Verstand begriffen werden kann" (Eth. I Anhang).[2]) So ist der Gottesbegriff vollständig naturalisiert: Deus sive natura. Und die Natur ist Causalität.

Wir fragen weiter: Wie gestaltet sich die Causalität in den verschiedenen Attributen?

c) Der Causalnexus in den verschiedenen Attributen.

Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich selbst begriffen werden; denn es drückt das Wesen der Substanz auf eine besondere Weise aus. Zwischen den verschiedenen Attributen kann nach Spinoza keine Wechselwirkung bestehen. Der Körper vermag nicht den Geist zum Denken und der Geist nicht den Körper

[1]) op. I p. 70.
[2]) op. I p. 70.

zur Bewegung oder zur Ruhe zu bestimmen. „Dasjenige, was den Geist zum Denken bestimmt, ist ein Modus des Denkens; und die Bewegung und Ruhe des Körpers muß von einem andern Körper herrühren, der auch wieder zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt worden ist" (Eth. III prop. 2 dem.).[1])

Spinoza denkt sich also zwei Causalreihen. Die eine besteht aus Modi der Ausdehnung, die andere aus solchen des Denkens. Diese Causalreihen laufen parallel nebeneinander her, ohne ineinander überzugehen oder aufeinander zu wirken; aber gleichwohl haben beide ihre Einheit — in der Substanz. Ausdehnung und Denken sind ja nicht verschiedene Substanzen, sondern nur verschiedene Attribute, welche die Substanz ausdrücken als res extensa oder als res cogitans. Sie sind also dasselbe Ding, wie ein in der Natur existierender Kreis und die Idee eines existierenden Kreises ein und dasselbe Ding sind, das nur durch verschiedene Attribute ausgedrückt wird:

„Modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa" (Eth. II prop. 7 schol.).[2])

Jeder Vorgang in der Substanz wird durch die beiden Attribute zugleich ausgedrückt. Gottes Denken muß immer ein Tun entsprechen, und alles, was Gott tut, muß er auch denken. Der Umfang seines Denkens entspricht der Macht seines Tuns. Und Denken und Tun geschehen immer in derselben Ordnung. „Mögen wir daher die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgendeinem andern begreifen, immer werden wir eine und dieselbe Ordnung oder eine und dieselbe Verknüpfung der Ursachen, d. h. dieselbe Folge der Dinge eins aus dem andern finden" (Eth. II prop. 7 schol.).[3]) So kommt Spinoza zu dem Satze:

„ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum" (Eth. II prop. 7).[4])

Diese Identifizierung der connexio idearum und der connexio rerum sive corporum ist eine notwendige Konsequenz des

[1]) op. I p. 127.
[2]) op. I p. 81.
[3]) op. I p. 81.
[4]) op. I p. 80.

Rationalismus und seiner mathematischen Methode; nur so können die Gleichungen bestehen: ratio (Erkenntnisgrund) = causa (Realgrund) und sequi = causari. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich aus Gottes Wesen Gottes Tun folgern, oder mit andern Worten — aus der Vernunft die Erscheinungswelt erklären.

Es bleibt noch die Frage übrig: Wie weit ist der Mensch in den Causalnexus verflochten?

d) Der Mensch in dem Causalnexus.

In dem System Spinozas kann der Mensch nicht eine solche Sonderstellung einnehmen, wie sie ihm Descartes angewiesen hatte. Es ist bereits gesagt, daß der menschliche Wille, der nach Descartes allein aktiv war und außerhalb des Causalnexus stand, nach Spinoza durchaus determiniert ist.

Spinoza sieht in dem Menschen nur einen Modus, der die Natur Gottes auf gewisse und bestimmte Weise darstellt; und wie in jeder ihrer Modifikationen, so wird auch im Menschen die Substanz durch die beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens ausgedrückt. Körper und Geist des Menschen sind ganz dasselbe Ding; nur wird dieser unter dem Attribut des Denkens und jener unter dem Attribut der Ausdehnung begriffen. Der Geist ist die Idee des Körpers und der Körper das Objekt des Geistes. Um das Wesen des menschlichen Geistes zu erkennen, muß man zuerst das Objekt desselben, den menschlichen Leib, begreifen; und um diesen verstehen zu können, muß man wissen, was der Körper im allgemeinen ist.

Die Körper gehören sämtlich derselben Substanz und demselben Attribute an; sie sind Modi der Ausdehnung. Alle Modi der Ausdehnung entstehen durch Bewegungen. Darum ist der einzige Unterschied, der zwischen den verschiedenen Körpern besteht, die mehr oder minder schnelle Bewegung, die schließlich in Ruhe übergehen kann. Jeder Körper muß zur Bewegung oder zur Ruhe von einem andern Körper bestimmt werden, der ebenfalls sich bewegt oder ruht, und dieser wieder von einem andern. Die Art, wie ein Körper von einem andern erregt wird, ergibt

sich aus der Natur des erregten und aus der des zu erregenden Körpers.

Wenn einige Körper gleicher oder verschiedener Größe so zusammengedrängt sind, daß sie aneinander liegen und sich gemeinsam bewegen, so bilden alle diese Körper zusammen ein Individuum. Auch von diesen Individuen können sich wieder mehrere vereinigen zu einer gemeinsamen Daseinsform usf. Ein solches aus vielen Individuen zusammengesetztes Aggregat ist auch unser Leib. Er besteht aus vielen Individuen, von denen jedes einzelne wieder eine Menge einfacher Körper in sich schließt. Von diesen Körpern, aus denen der menschliche Leib zusammengesetzt ist, sind einige flüssig, andere weich, wieder andere hart. Durch diese komplizierte Zusammensetzung ist der menschliche Leib befähigt, auf vielerlei Weise von außen erregt zu werden, aber auch nach außen hin zu erregen.

Aus dem Wesen des Leibes ergibt sich das der Seele:

Jeder Körper hat seinen bestimmten Geist oder seine Idee. Da der Leib ein Aggregat von Körpern ist, muß auch die Seele ein Aggregat von Ideen sein. Wie ihr Objekt, der Körper, so ist auch sie in allen Stücken determiniert und steht unter dem Gesetze der mechanischen Causalität.

α) Das Erkennen.

In betreff des Erkennens lehrt Spinoza: Alles, was in dem Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht — also im Körper — geschieht, muß von dem menschlichen Geiste erfaßt werden. Der Gegenstand unserer Erkenntnis sind also die Affektionen unseres Leibes (Eth. II prop. 13),[1]) die bewirkt werden durch die Natur unseres eigenen Leibes und event. durch die eines oder mehrerer anderer Körper, die unsern Leib affizieren (Eth. II prop. 16).[2]) Da unser Leib aber aus vielen Individuen zusammengesetzt ist, von denen jedes einzelne wieder aus vielen einfachen Körpern besteht, die nicht ausschließlich von dem menschlichen Leibe, sondern auch von dem ganzen Naturzusammenhang ab-

[1]) op. I p. 86.
[2]) op. I p. 93.

hängig sind, so geben uns die einzelnen Affektionen, für sich betrachtet, — durch die imaginatio — nur eine inadäquate Erkenntnis. Eine adäquate Erkenntnis gewinnen wir erst — durch den intellectus —, wenn wir die Affektionen in ihrem causalen Zusammenhange mit dem Ganzen, mit Gott, also als ewige Folge der Substanz oder sub quadam aeternitatis specie erkennen; denn „die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein" (Eth. I axiom. 4).[1]) Die inadäquate Erkenntnis sieht Spinoza nicht als Irrtum an, sondern sie wird erst ein Irrtum, wenn wir sie für vollständig halten.

β) Die Affekte.

Durch die Affektionen des Körpers kann sein Tätigkeitsvermögen vermehrt oder verringert werden. An diesen Veränderungen des Körpers nimmt natürlich auch die Seele teil, weil Körper und Seele dasselbe, nur durch zwei verschiedene Attribute ausgedrückte Wesen sind. Dadurch entstehen in der Seele Gemütsbewegungen. Diese Affektionen des Körpers und die ihnen entsprechenden Gemütsbewegungen der Seele äußern sich in den Affekten.

Über das Wesen der Affekte denkt Spinoza ähnlich wie Descartes. In dem Vorwort zum dritten Teil der Ethik schreibt er: „Viele, die über die Affekte geschrieben haben, scheinen nicht von natürlichen Dingen zu reden, die den allgemeinen Naturgesetzen folgen, sondern von Dingen außerhalb der Natur. Ja, sie scheinen den Menschen in der Natur wie einen Staat im Staate anzusehen; denn sie glauben, daß der Mensch über seine Handlungen eine absolute Macht hat und von niemand bestimmt wird als von sich selbst. Ferner suchen sie die Ursache der menschlichen Schwäche und Unbeständigkeit nicht in der gewöhnlichen Naturkraft, sondern, ich weiß nicht, in welchem Gebrechen der menschlichen Natur, die sie daher beweinen, verlachen, verachten, oder was am häufigsten geschieht, verwünschen. Diesen wird es ohne Zweifel sonderbar vorkommen, daß ich die menschlichen Fehler und Torheiten auf geometrische Weise zu behandeln unternehme

[1]) op. I p. 40.

und nach einer vernünftigen Methode Dinge entwickeln will, die sie jahraus, jahrein als vernunftwidrig und als eitel, albern und schrecklich verschrien. Mein Grund aber ist folgender: Es geschieht in der Natur nichts, was ihr als Fehler angerechnet werden könnte; denn die Natur ist immer dieselbe, und ihre Kraft und ihr Vermögen, zu wirken, sind überall gleich. Es erfolgen darum die Affekte, wie Haß, Zorn, Neid, an sich betrachtet, aus derselben Notwendigkeit und Kraft der Natur wie alles andere. Ich werde daher die Natur und die Kräfte der Affekte und die Macht des Geistes über dieselben gerade so betrachten, als handele es sich um Linien, Flächen oder Körper".[1])

Die Affekte können unsere Tätigkeit, aber auch unser Leiden sein, also actiones oder passiones.

Wir sind tätig, wenn etwas in oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind; dagegen leiden wir, wenn in uns etwas geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, von dem wir nur die partiale Ursache sind. Adäquate und inadäquate Ursache definiert Spinoza: causam adaequatam appello eam, cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem, seu partialem, illam voco, cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit (Eth. III def. 1).[2]) Affekte leidender Art sind also solche, die nicht aus unserm bloßen Wesen kommen und erklärt werden können, sondern die wir als Glieder des Causalnexus von außen empfangen: Wir selbst sind Modi und von andern Modi determiniert. Determiniert sein ist immer ein Leiden; darum ist unser Geist notwendig Affekten leidender Art (passiones) ausgesetzt. Letztere sind also nur notwendige Folgen unserer Natur. Weil der menschliche Geist und mit ihm alle Modi Leiden ausgesetzt sind, liegt in ihnen auch die Möglichkeit, vernichtet zu werden. Die Vernichtung kann aber nicht durch den Modus selbst stattfinden, sondern nur durch eine äußere Ursache, da ja der Grund für das Leiden nicht in dem Modus liegt, sondern in dem Causalnexus, dessen Einwirkung der einzelne Modus unterworfen ist (Eth. III prop. 4).[3]) Jedes Ding strebt

[1]) op. I p. 123 ff.
[2]) op. I p. 125.
[3]) op. I p. 131.

vielmehr, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu verharren (Eth. III prop. 6).[1]) Und gerade in diesem Streben nach Selbsterhaltung besteht das eigentliche Wesen des Dinges (Eth. III prop. 7).[2]) Dieses Bestreben, in seinem Sein zu verharren, hört in dem Dinge nie auf, sondern bleibt ihm, solange es existiert (Eth. III prop. 8).[3]) Dieses Bestreben (conatus), wenn es auf den Geist allein bezogen wird, nennt Spinoza Wille (voluntas); wird es aber auf Geist und Körper zugleich bezogen, so heißt es Verlangen (appetitus); appetitus und voluntas oder, was dasselbe ist, cupiditas unterscheiden sich nur dadurch, daß die voluntas oder cupiditas ein appetitus mit dem Bewußtsein desselben ist (Eth. III prop. 9 schol.).[4]) Was wir erstreben, ist also die Selbsterhaltung.

Alles, was dieses Streben begünstigt, dünkt uns gut, und was es vermindert, erscheint uns schlecht. Gut und schlecht sind mithin nur subjektive Begriffe. Wir begehren die Dinge nicht, weil sie gut sind, sondern weil wir sie begehren, dünken sie uns gut zu sein.

Wir haben vorhin gesehen: die Leidenschaften sind notwendige Folgen unserer Natur. Hier hören wir: Das Wesen der menschlichen Natur ist das Streben nach Selbsterhaltung.

Daraus ergibt sich, daß die Leidenschaften Folgen des Strebens nach Selbsterhaltung sind, und daß sie aus diesem Streben abgeleitet werden müssen: Wird unser Streben nach Selbsterhaltung befriedigt dadurch, daß unser Tätigkeitsvermögen vermehrt wird, so empfängt auch der Geist davon einen entsprechenden Eindruck, und daraus entsteht die Leidenschaft der Freude (laetitia). Wird aber umgekehrt das Streben nach Selbsterhaltung gehemmt dadurch, daß in unserm Körper die Macht, zu handeln, vermindert wird, so empfindet das gleichfalls der Geist, und es entsteht in ihm die Leidenschaft der Trauer (tristitia).

Cupiditus, laetitia, tristitia sind die drei Grundformen der Leidenschaften, die sich aus dem Wesen des Menschen und über-

[1]) op. I p. 132.
[2]) ibid.
[3]) ibid.
[4]) op. I p. 133.

haupt der Dinge ergeben. Aus diesen drei Leidenschaften leitet Spinoza alle anderen ab.

Von den passiones unterscheidet Spinoza die actiones. Während die affectiones, die wir als Glieder des Causalnexus von außen erhalten, die also passiones sind, uns Freude und Trauer bereiten können, erwecken die actiones in uns nur Freude. Wir sind ja ihre adäquate Ursache: Tätig handeln wir, wenn etwas in oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind, das sich also allein aus unserm Wesen erklären läßt. Unser Wesen ist die Begierde nach Erhaltung unseres Daseins. Unser Dasein bezw. Sein ist das uns innewohnende Vermögen. Dasselbe äußert sich in der Tätigkeit. Darum sucht jedes Wesen von Natur dieses Vermögen zu erhalten und zu vermehren und immer mehr tätig zu sein. Wird diese Tätigkeit nicht durch andere Dinge gehemmt, so sind wir die adäquate Ursache derselben, und diese Erkenntnis bewirkt in uns Freude. Darum sagt Spinoza: „Unter allen Affekten, die sich auf den Geist, sofern er tätig ist, beziehen, gibt es keine andern als solche, die sich auf die Lust oder die Begierde beziehen" (Eth. III prop. 59).[1]) Vermöge der tätigen Affekte wollen wir tätig sein. Diesen Grundaffekt, der uns zum Handeln veranlaßt, nennt Spinoza fortitudo. Die fortitudo teilt er in animositas und generositas. Jene ist das Streben nach Erhaltung des eigenen Daseins, diese begehrt die Erhaltung des Daseins der Mitmenschen.

Da nun die passiones unser Dasein und unsere Tätigkeit beschränken, so muß es das Bestreben der fortitudo sein, die passiones zu mäßigen.

So erklärt sich aus den Affekten wieder causal die Ethik.

γ) Der Wille.

Die passiones ziehen den Menschen in ihre Knechtschaft. Er muß ihnen gehorchen und das Schlechte, d. h. das, von dem er weiß, daß es sein Dasein und seine Tätigkeit vermindert, verrichten. Es fragt sich nun, wie können die passiones überwunden werden?

---

[1]) op. I p. 171.

Eine absolute Überwindung ist nicht möglich, weil der Mensch nicht aus dem Causalnexus losgelöst werden kann und deshalb als ein determiniertes Wesen von den ihn determinierenden Wesen stets leiden und inadäquate Ideen haben muß; aber die Macht der Leidenschaften kann doch sehr eingeschränkt werden.

Dazu bedarf es zunächst der klaren Erkenntnis. Je mehr wir die Dinge begreifen, desto mehr begreifen wir Gott und desto weniger werden die Dinge für uns zu passiones. Wir werden alles unserm Nutzen Widerstrebende, das uns trifft, mit Gleichmut tragen, weil wir wissen, wir hätten es doch nicht vermeiden können, da wir ein Teil der Natur sind, unter deren Ordnung wir stehen.

Während Descartes in seinem System den Willen über die Erkenntnis gestellt hatte, geht nach Spinoza die sittliche Tätigkeit in der erkennenden auf.

Freilich die Erkenntnis der Wahrheit ist nur der erste Schritt zur Überwindung der passiones. Wirklich überwunden wird ein Affekt nur durch einen stärkeren, der leidende nur durch einen tätigen. Die Folge der adäquaten Erkenntnis ist die laetitia und die Liebe zu Gott; denn Gott erkennen heißt ihn lieben, heißt auch glücklich und selig sein in dem Gedanken an die ewige Notwendigkeit alles Geschehens. Durch diese unsere Glückseligkeit werden die passiones zurückgedrängt und eingeschränkt.

Spinoza schließt seine Ethik mit dem Lehrsatz: beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus (Eth. V, 42).[1]) Die Ethik Spinozas ist also gleichfalls durchaus naturalistisch. Sie ist nicht ein Ausfluß des Willens, sondern eine notwendige Folge der menschlichen Natur. Wie die Natur im allgemeinen, so steht auch der Mensch mit seinem Denken, Fühlen und Wollen unter dem Gesetze der Causalität.

Alles Geschehen in der Welt bildet eine einzige Causalreihe. Und diese Causalreihe ist: „Deus sive natura“.

---

[1]) op. I p. 277.

7. Kritik des Systems.

Spinoza hat den doppelten Dualismus im System Descartes' überwunden dadurch, daß er zunächst den beiden geschaffenen Substanzen ihre Selbständigkeit nahm: Es gibt nur eine Substanz — Gott. Diese eine Substanz hat zwei Attribute, Denken und Ausdehnung. Alle Ideen sind Modi des Denkens und alle Körper Modi der Ausdehnung. So werden Geist und Körper aus Substanzen zu Affektionen und Modifikationen der einen göttlichen Substanz, also zu unselbständigen und determinierten Dingen.

Durch die Annahme nur einer Substanz fiel der Dualismus zwischen der unerschaffenen und den geschaffenen Substanzen, aber auch der Dualismus zwischen den beiden letzteren. Wohl sind Geister oder Ideen und Körper Modifikationen verschiedener Attribute, die parallel nebeneinander hergehen; aber gleichwohl bewirken sie keinen Dualismus; denn sie treffen sich in der einen Substanz und haben in ihr ihre Einheit.

So ist aus dem dualistischen System Descartes' ein monistisches geworden: Alles Geschehen ist causal bedingt, und zwar durch ein einziges Prinzip, durch das Wesen der Substanz, die wirkende Kraft ist.

Alles ist deshalb determiniert. Nicht einmal einen undeterminierten Gottes- und Menschenwillen gibt es, die Descartes noch anerkannt hatte. Nach Spinoza ist jedes Ding und jedes Ereignis ein Glied einer ehernen Kette: Unser Wollen ist causal bedingt durch unser Denken, unser Denken durch unsere Natur, unsere Natur durch das Wesen Gottes. Gott, oder genauer, Gottes Wesen ist der Ursprung und das Sein alles Seins. Gott ist gleich der Natur, und die Natur ist Causalität.

Die Welt ist ein notwendig zusammenhängendes Ganzes: Dies ist das eine Resultat der Philosophie Spinozas, und das andere: Dieser Zusammenhang ist erkennbar.

Es mußte als erkennbar erscheinen infolge der Formulierung des Causalbegriffs: causa = ratio. Ausdehnung und Denken sind nur verschiedene Seiten einer Tätigkeit derselben Substanz; denn „modus extensionis et idea illius modi una et eademque res est, sed duobus modis expressa". Jede Modifikation der Ausdehnung

ist begleitet von einer entsprechenden Modifikation des Denkens. Dadurch ist alles Geschehen in der Welt an die Vernunft geknüpft und damit auch erkennbar gemacht.

Die Welt ist ein zusammenhängendes Ganze, und dieser Zusammenhang ist erkennbar: Damit scheint die Berechtigung und Richtigkeit der mathematischen Methode bewiesen zu sein, — bewiesen allerdings auf Kosten des Causalbegriffs, den Spinoza so formuliert, daß er seine eigentliche Bedeutung ganz verloren hat. Durch ihn ist der Causalbegriff immer mehr metaphysisch geworden. Er hat das ihn Charakterisierende eingebüßt, das Moment des Bewirkens und damit das eigentliche Causale. Spinoza sagt wohl: Die Wirkung liegt in der Ursache wie die Folge im Grunde; aber er erklärt nicht, wie die Ursache Wirkung *wird*. Der Gegensatz zwischen unendlich und endlich ist nicht überbrückt. Es wird wohl gesagt, *daß*, aber es wird nicht erklärt, *wie* aus den unendlichen Modi die endlichen folgen; auch die Notwendigkeit der causalen Abhängigkeit der einzelnen Modi voneinander ist nicht ersichtlich.[1])

Ferner: Gott ist die einzige Ursache aller Dinge. Er wirkt ohne Verstand und Willen allein durch sein ewiges und unveränderliches Wesen und nach diesem seinem Wesen. Müßte da nicht sein Wirken stets und überall gleichmäßig und gleichförmig sein? Wie kommt es, daß Bewegung und Ruhe und damit die Körper und ihre Ideen wechseln, daß die stets gleiche Substanz heute dieses, morgen jenes bewirkt, daß sie an demselben Orte Verschiedenes und an verschiedenen Orten Gleiches schafft? Die Ursache dieser Verschiedenheit läßt sich aus einer unveränderlichen Substanz, welcher Verstand und Wille fehlen, nicht erklären. Sie läßt sich nur erklären, wenn zusammen mit Gott noch etwas anderes in den Dingen wirkt, wenn Gott ein Etwas in die Dinge gelegt hat, etwas Reales und Tätiges, durch welches sein allgemeines Wirken modifiziert wird und sich verschieden gestaltet.

In der Seele nimmt Spinoza ein solches Etwas an, den conatus oder die cupiditas. Diese cupiditas ist das Streben, in

---

[1]) E. König, Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant S. 75.

seinem Dasein zu verharren; es ist also eine immanente Tätigkeit der Seele, an der sich die transiente Tätigkeit Gottes bezw. der Modi modifiziert. Nur so konnte Spinoza die verschiedenen Affekte erklären.

Man könnte einwerfen: Was für die Seele gilt, gilt auch für den Körper. Beide sind ja identisch; mithin nimmt Spinoza auch in den Körpern einen solchen conatus an.

Gewiß, das tut er. Aber warum spielt dieser wichtige Begriff in der Körperlehre Spinozas keine Rolle? Warum wird er dort kaum erwähnt? Weil dieser conatus, genau angesehen, dem Geiste des ganzen Systems widerspricht. Der conatus und die cupiditas nehmen dem Modus den durchaus abhängigen Charakter. Sie machen ihn selbständig und selbsttätig — zu einer Substanz. In der Tat ist die Seele Spinozas, mag er sie noch so oft einen Modus nennen, in Wirklichkeit eine Substanz.

Er schreibt der Seele eine adäquate Erkenntnis Gottes zu. Wie kann aber ein endlicher Modus eine unendliche Substanz begreifen? Eine solche Seele ist nur erklärlich, wenn man sie als Substanz faßt, wenn man nicht, wie Spinoza, *eine* Substanz, sondern deren *viele* annimmt.

Spinoza hat die Gedanken Descartes' ausgedacht und ihre Konsequenzen gezogen. Sein System ist durchaus logisch; aber es ist in der Physik und in der Psychologie nicht möglich. Der Fehler muß also in dem Prinzip seines Systems liegen. Dieses Prinzip ist die Substanz. Das System Spinozas drängt auf viele Substanzen. Wir sehen, wo die Weiterentwicklung des Rationalismus und des Causalbegriffs einzusetzen hat:

Statt der *einen* Substanz — *viele* Substanzen! Diesen Schritt vollzieht Leibniz.

VI. Leibniz.

1. Die Methode.

Auch Leibniz ist Rationalist und ein Anhänger der mathematisch-demonstrativen Methode; hatte er doch den Plan, alles Denken zu einem „Kalkul" zu machen. Zu diesem Zweck wollte

er zunächst die ursprünglichen Begriffe bestimmen und dann alle möglichen Kombinationen derselben bilden. Auch beabsichtigte er, allgemeine Zeichen als wissenschaftliche Universalsprache aufzustellen, wie die Mathematik sie für ihre Operationen besitzt.

Seine Methode schildert er im système nouveau de la nature et de la communication des substances: Ich habe seit meiner Jugend über die Philosophie Betrachtungen angestellt; denn es schien mir immer, daß es Mittel gebe, durch klare Beweise etwas Zuverlässiges darin festzustellen. Ich war schon in das Gebiet der Scholastiker weit eingedrungen, als die Mathematiker und die neueren Schriftsteller mich schon in früher Jugend davon abzogen. Deren schöne Weise, die Natur mechanisch zu erklären, entzückte mich. Allein bei dem Versuche, die Prinzipien der Mechanik selbst zu ergründen, um Rechenschaft über die Naturgesetze zu geben, welche die Erfahrung uns kennen lehrt, bemerkte ich, daß die bloße Auffassung einer ausgedehnten Masse nicht zureiche, und daß noch der Begriff der Kraft benutzt werden müsse, welcher sehr verständlich ist, obgleich er zu dem Gebiet der Metaphysik gehört.[1])

Nach dieser kurzen Erörterung der Methode wenden wir uns zu dem Causalitätsprinzip und fragen zunächst, wie Leibniz die Causalreihe beginnen läßt.

2. Die Anknüpfung der Causalreihe.

Wie Descartes und Spinoza, so knüpft auch Leibniz die Causalreihe zunächst an eine Substanz, also an etwas, was allen Erscheinungen als Reales zugrunde liegt. Aber ist nach Leibniz die Substanz wirklich die erste Ursache aller Dinge und damit auch das erste Glied der Causalreihe? Nach Spinoza sind Substanz und Gott identisch. Nach ihm kann es deshalb auch nichts Höheres und nichts Früheres als die Substanz geben. In seinem System mußte die Substanz notwendig das erste Glied der Causalreihe sein.

Anders ist es bei Leibniz. Er lehrt:

[1]) Die phil. Schr. von G. W. Leibniz von C. J. Gerhardt 1875 Bd. IV S. 478, übersetzt von R. Habs in kleinere phil. Schr. (Reclam).

Neben der Welt oder der Ansammlung der endlichen Dinge gibt es ein Herrschendes, nicht bloß so, wie die Seele in mir, sondern in einem viel höheren Verhältnisse; denn das, was das Universum beherrscht, regiert nicht nur die Welt, sondern baut sie auch auf und macht sie und ist ein Höheres als die Welt und etwas sozusagen Außerweltliches und daher der letzte Grund der Dinge.[1])

Nach Leibniz ist Gott eine intelligentia supramundana; darum können in dem System dieses Philosophen Gott und Welt nicht identifiziert werden. Gott ist vielmehr etwas Höheres und Früheres als die Welt und die Substanz.

Infolgedessen müssen wir weiter fragen: Wie verlängert Leibniz die Causalreihe nach vorn über die Substanz hinaus bis zu Gott, oder wie verknüpft er die Causalreihe, die von der Substanz ausgeht, mit Gott?

Aristoteles unterscheidet in seiner Metaphysik vier Prinzipien: *ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις* (bewirkende Ursache), *τὸ οὗ ἕνεκα* (Zweckursache). Die *ὕλη* ist nach ihm nur die Möglichkeit (*δύναμις*) des Seienden, welche erst ihre Vollendung (*ἐντελέχεια* oder *ἐνέργεια*) erhält durch das Hinzutreten des *εἶδος*. Die Formen sind also als Urbilder allein wirklich, allerdings nicht, wie Plato lehrte, außer den Dingen, sondern nur in den Dingen. Diese Lehre hat ja die Scholastiker sehr beschäftigt. Thomas von Aquino schloß sich im allgemeinen Aristoteles an; er legte aber die Formen in den Verstand Gottes, wo sie nach ihm schon vor der Erschaffung der Welt existieren (universalia ante rem).

An diese Anschauung knüpft Leibniz jedenfalls an, wenn er zwischen möglichen und wirklichen Dingen unterscheidet und sagt: Nicht alles, was possible ist, ist auch compossible mit den übrigen Dingen des Universums; darum kann auch nicht alles Mögliche wirklich werden. Sobald Gott etwas zu schaffen beschlossen hat, entsteht ein Streit zwischen den vielen Möglichkeiten, welche sämtlich nach dem Dasein verlangen, und in diesem Streite tragen die möglichen Dinge, welche in ihrer Verbindung die meiste Realität, die meiste Vollkommenheit und die meiste Vernünftigkeit ergeben, den Sieg

[1]) Phil. Schr. Bd. III S. 302.

davon. Allerdings kann dieser ganze Streit nur ideal, d. h. nur ein Kampf von Gründen im vollkommensten Verstande sein, der nicht umhin kann, auf die vollkommenste Weise zu handeln und deshalb das Beste zu wählen.[1])

Leibniz drückt diesen Gedanken populär so aus: Gott hat aus den unzähligen möglichen Welten die beste ins Dasein gerufen. Nach dem principe du meilleur hat Gottes Güte sie ausgesucht, Gottes Wille sie beschlossen und Gottes Macht sie verwirklicht. Aus dem Gesagten ergibt sich die Verbindung zwischen Substanz und Gott. Diese Verbindung ist keine physische, sondern eine metaphysische, oder genauer — moralische.

Wir haben bisher gesehen: Nicht die Substanz, sondern ein supramundaner Gott ist die erste Ursache der Welt. Ja, aber dieser Gott wirkt nach Gründen. Hat er da nicht selbst wieder eine causa? Müssen wir da die Causalreihe nicht noch weiter, nicht nur über die Substanz hinaus, sondern auch über Gott hinaus nach vorn verlängern, bis zu jener ersten causa, die ihn zum Handeln veranlaßt, als welche wir oben das principe du meilleur festgestellt haben? Dieses principe du meilleur ist ja nicht Gott, sondern Gott steht unter ihm und handelt nach ihm!

Das ist in der Tat die Anschauung unseres Philosophen. Leibniz lehrt: Wenn Gott eine Wahl trifft, so geschieht es nach dem principe du meilleur. Er leugnet auch für Gott die Möglichkeit einer Wahl, die auf unbedingter oder „das Gleichgewicht haltender Gleichgültigkeit" beruht und nennt sie „chimärisch". In der Theodicee (Abh. II § 175)[2]) schreibt er: Es gibt Leute, die unter dem Vorwande, die göttliche Natur von dem Joche der Notwendigkeit befreien zu wollen, diese als völlig gleichgültig, als mit einer das Gleichgewicht haltenden Gleichgültigkeit erfüllt annehmen, indem sie dabei außer acht lassen, daß, wenn die absolute Notwendigkeit in bezug auf die Handlungen Gottes ad extra widersinnig ist, die moralische Notwendigkeit seiner um so würdiger ist. Es ist eine glückliche Notwendigkeit, die den Weisen nötigt, gut zu handeln, während Gleichgültigkeit für das Gute

---

[1]) Phil. Schr. Bd. IV S. 236.

[2]) Übersetzung von R. Habs.

und Schlechte das Kennzeichen eines Mangels an Güte und Weisheit sein würde.

Schon hieraus geht hervor, daß Leibniz eine doppelte Notwendigkeit unterscheidet 1. die absolute oder, wie er sie auch wohl nennt, die metaphysische, logische, geometrische und 2. die moralische.

Die erstere ist immer vorhanden, wenn das Gegenteil eines Satzes einen Widerspruch enthält. Sie beruht also auf dem principium contradictionis. Ihr Gebiet sind die ewigen Wahrheiten der Logik und Mathematik, an denen auch Gott nichts zu ändern vermag.

Die zweite (moralische) Notwendigkeit beruht auf dem principium rationis sufficientis, nach welchem nichts geschieht, ohne daß es eine Ursache oder wenigstens einen bestimmenden Grund hat (Theod. Abh. II § 44). Ihr Gebiet sind die zufälligen Wahrheiten der Physik und der Moral. An sie ist Gott nicht ohne weiteres gebunden. Allerdings hat Gott sie nicht ohne Grund gegeben; denn er tut nichts aus Laune und ohne Grund; aber die allgemeinen Gründe für das Gute und die Ordnung, welche zu diesen Gesetzen geführt haben, können in einzelnen Fällen durch die stärkeren Gründe einer höheren Ordnung durchbrochen werden (Theod. Abh. I § 2).

Aus Abneigung gegen das „fatum Mahometanum" Spinozas und um in seinem System für die Freiheit Gottes und für die Möglichkeit der Wunder Raum zu schaffen, betont Leibniz immer wieder den Unterschied zwischen der absoluten und der moralischen Notwendigkeit. Im metaphysischen Sinne kann Gott wählen oder tun, was er will, auch das Böse; denn ein böses Handeln wäre nicht gegen das principium contradictionis; aber im moralischen Sinne ist Gott an die Wahl des Guten gebunden durch das principe du meilleur oder durch das allgemeinere principium rationis sufficientis. Er begründet diese seine Anschauung durch ein Gleichnis aus der Geometrie: Der beste Weg von einem Punkte zu dem andern ist — wenn man von den Hindernissen und anderen Zufälligkeiten in der Mitte absieht — nur einer; es ist der in der kürzesten Linie, welches die gerade ist. Trotzdem gibt es unzählige Wege von dem einem Punkt zu dem andern. Es

ist also keine Notwendigkeit, die mich zwingt, die gerade Linie zu gehen; allein sofort, wenn ich das Beste wähle, bin ich entschieden, auf dieser Linie zu gehen, obwohl es nur eine moralische Notwendigkeit bei dem Weisen ist (Theod. Abh. II § 234).

Es ist Leibniz trotz aller Versuche nicht gelungen, einen Unterschied zwischen der absoluten und der moralischen Notwendigkeit zu begründen, am allerwenigsten durch den obigen Vergleich. Das Ungereimte in diesem Vergleich liegt auf der Hand: Wenn es sich bei einer Wanderung nach einem bestimmten Ziele um die Wahl des kürzesten oder eines weiteren Weges handelt, so kann allerdings von einer zwingenden Notwendigkeit, den kürzesten Weg zu wählen, nicht die Rede sein; im Gegenteil es können Gründe vorhanden sein, welche mich veranlassen, gerade den weitesten Weg einzuschlagen. Etwas anderes ist es dagegen, wenn es sich für Gott um die Wahl der besten Welt handelt: Wenn man auch annimmt, daß viele Welten möglich waren, so muß Gott doch notwendig die beste wählen, weil eine andere Wahl sich nicht mit seiner Güte und Weisheit in Übereinstimmung bringen ließe, Gott sich also durch eine solche in Widerspruch mit sich selbst setzen würde; sagt doch Leibniz selbst: Was die Güte und Gerechtigkeit von Gott fordern, ist er sich selbst schuldig (Theod. Abh. II § 178).

Das principe du meilleur ist also hier gleich dem principium contradictionis. Die moralische Notwendigkeit deckt sich mit der absoluten oder metaphysischen.

Das Bedenken Bayles, Gott sei auf diese Weise einem „Fatum" unterworfen (Theod. Abh. II § 190), wird durch Leibniz nicht widerlegt, wenn er sagt: „Dieses angebliche Fatum, welches selbst die Gottheit nötigt, ist nur die eigene Natur Gottes, sein eigener Verstand, welcher für seine Weisheit und Güte die Regeln bietet. Es ist eine glückliche Notwendigkeit" (Theod. Abh. II § 191).

Ob eine glückliche oder nicht, es ist immerhin eine Notwendigkeit, und zwar eine absolute!

Fassen wir das bisher Gesagte kurz zusammen: Nach Leibniz hat die Causalreihe ihren Anfang und ersten Grund nicht in der Substanz, sondern über der Substanz steht ein supramundaner Gott und über diesem Gott wieder ein Prinzip, das principe du

meilleur. Dieses Prinzip ist der letzte Grund alles Geschehens und damit der Anfang der Causalreihe. Die Causalreihe beginnt in der Ethik.

Nachdem wir im vorhergehenden die Causalreihe angeknüpft haben, blicken wir nunmehr auf die Causalreihe selbst, und zwar zunächst auf das der Causalreihe zugrunde liegende Reale, auf die Substanz, welcher Leibniz den Namen Monade beilegt.

3. Die Causalreihe.

a) Die Monadenwelt.

Descartes hatte zwei Substanzen angenommen: Körper und Geist. Spinoza lehrte nur eine: Gott. Diese eine Substanz hatte aber zwei Attribute: Ausdehnung und Denken, welche für sich bestanden und zwischen denen jede Wechselwirkung ausgeschlossen war. Alles in der Körperwelt mußte auf die Ausdehnung, alles in der Geisterwelt auf das Denken zurückgeführt werden.

Leibniz ist der Ansicht, daß eine solche Trennung von Ausdehnung und Denken, von Stoff und Geist, unmöglich ist, weil der Stoff allein keine wahre Einheit begründen könne; denn etwas, was nur Stoff wäre, würde nichts sein als eine Anhäufung von Teilen ohne Ende. Die dem Körper eigentümliche Gestalt läßt sich nicht aus dem Stoff allein erklären, ebensowenig die Konsistenz, die Widerstandskraft und die Bewegung. Darum kann es nach Leibniz keinen Stoff geben, der nicht mit einem Einheitsprinzip oder mit einer Form verbunden ist.

Dieses Einheitsprinzip ist nach Leibniz die Kraft. Diese Kraft ist aber nicht nur etwas Potentielles. Sie ist verschieden von der in den Schulen behandelten bloßen Möglichkeit (potentia). Die tätige Macht der Scholastiker ist die Möglichkeit, zu wirken, welche einer Erregung von außen bedarf, um in Wirksamkeit überzugehen. Die tätige Kraft dagegen, welche Leibniz lehrt, enthält eine gewisse Wirksamkeit (ἐντελέχειαν), die ein Mittleres zwischen dem Vermögen, zu handeln und dem Handeln selbst ist und ein Streben einschließt, so daß sie durch sich selbst in Wirksamkeit

übergeht, ohne einer Hilfe zu bedürfen; nur die Hindernisse müssen beseitigt werden. Als erläuternde Beispiele werden angeführt ein durch Beschwerung mit einer Last angespanntes Seil und ein gespannter Bogen.[1])

Diese immer tätige Kraft, welche allem Seienden zugrunde liegt, ist nach Leibniz die Substanz.

Die Substanz ist ursprüngliche Kraft (force primitive). Die Kraft kann nicht durch sinnliche Anschauung erkannt, auch nicht mathematisch bewiesen werden. Man kann wohl ihre Wirkung sehen, aber nicht sie selbst. Darum bezeichnet Leibniz sie als metaphysisches Prinzip.

Wie Spinoza, so hat, wenn auch in anderer Weise, Leibniz den Dualismus Descartes' überwunden: Körper und Geist sind nach ihm nicht verschiedene Substanzen, welche sich negieren, sondern beide haben dasselbe Wesen, die Kraft: Die Kraft ist immateriell; darum fällt in ihr Gebiet der Geist. Sie wirkt auch im Körper, ja sie macht sogar sein Wesen aus; darum ist sie auch die Sphäre des Körpers.

Körper und Geist haben also ihre Einheit in der Kraft. Sie ist das wahrhaft Ursprüngliche und Substanzielle aller Dinge.

Mit den Atomisten ist Leibniz der Ansicht, daß die Substanz unteilbar sein muß, weil alles Teilbare schon zusammengesetzt ist und deshalb nicht Substanz sein kann. Daraus ergibt sich weiter: die Substanz ist eine Einheit, und zwar im strengsten Sinne des Wortes (unité véritable), nicht eine Einheit im arithmetischen Sinne, die ja in Wirklichkeit teilbar ist, sondern eine Einheit im metaphysischen Sinne; deshalb bezeichnet Leibniz die Substanzen auch als „metaphysische Punkte". Er nennt sie weiter mit einem Aristotelischen Ausdruck „Entelechien" oder nach den Scholastikern „substanzielle Formen", auch „formelle Atome" und schließlich „Monaden".

Als wirkliche Einheiten sind die Monaden ewig: Sie können nicht vergehen; denn sie haben keine Teile, die voneinander getrennt werden könnten; es ist auch nicht möglich, daß sie von selbst entstehen; denn in ihnen kann ja eine Vereinigung von

---

[1]) Phil. Schr. Bd. IV S. 469.

Teilen nicht stattfinden. Die Monaden können also nur durch Schöpfung und Vernichtung entstehen und vergehen. Von diesen Einheiten (Monaden) gibt es aber nicht nur eine einzige; sonst wäre ja auch alle Kraft und alle Tätigkeit — wie Spinoza lehrt — nur eine. Leibniz sagt: Wo eine Tätigkeit ist, da ist auch eine Kraft, und wo eine Kraft ist, da ist auch eine Substanz. Alles, was tätig ist, ist Einzelsubstanz; darum gibt es viele Substanzen.

Das Seiende ist zusammengesetzt aus unendlich vielen einzelnen Individuen, die beständig tätig sind.

Worin besteht nun die Tätigkeit der Monade?

Die Monade ist Kraft. Die Kraft ist ein metaphysisches Prinzip, das, wie Leibniz sagt, zwar deutlich verspürt, aber nicht auf vorstellbare Weise erklärt werden kann, so wenig wie die Natur der Seele. Darum vergleicht unser Philosoph auch die Monade mit der Seele, ja er nennt sie geradezu Seele.

An Wagner schreibt er: Seele in weiterem Sinne ist Leben, das Prinzip der inneren Tätigkeit in einem einfachen Dinge oder die darin enthaltene Monade.[1])

Analog der Seelentätigkeit erklärt er dann auch die Tätigkeit der Monade als Vorstellung.

Unter Vorstellung will er aber nicht die Wahrnehmung oder das Bewußtsein seiner selbst verstanden wissen, sondern ein Enthaltensein des Äußeren im Inneren oder des Vielen im Einen (repraesentatio multitudinis in unitate).

Der Gegenstand der Vorstellung ist das Universum. Jede Monade spiegelt das ganze Universum wieder, aber jede auf verschiedene Weise gemäß ihrer Natur und ihrer Vollkommenheit und gemäß ihrem Standpunkte, den sie im Universum einnimmt: Wie dieselbe Stadt, wenn man sie von verschiedenen Seiten betrachtet, ganz anders und gleichsam perspektivisch vervielfältigt erscheint, so geschieht es auch, daß durch die unendliche Menge der einfachen Substanzen es gleichsam ebensoviele verschiedene Universa gibt, die indessen nur die Ansichten des einen je nach den verschiedenen Gesichtspunkten einer jeden Monade sind.[2])

[1]) Phil. Schr. Bd. VII S. 529.

[2]) Phil. Schr. Bd. VI S. 616.

Die Vorstellung des ganzen Universums in den Monaden ist nach den Einzelheiten seines Inhalts allerdings nur eine verworrene. Die unendliche Menge der Vorstellungen hindert uns, dieselben deutlich zu unterscheiden; so wie man beim Anhören des lauten, verworrenen Lärms einer großen Volksmenge keine Stimme von der andern zu unterscheiden vermag. Diese verworrenen oder kleinen Vorstellungen (petites perceptions) spielen in dem System unseres Philosophen eine wichtige Rolle. Sie sind ein Leiden und machen unsere Unvollkommenheit aus. Sie verhindern adäquate Vorstellungen und bewirken, daß uns das Unendliche im Lichte der Endlichkeit erscheint, daß wir die immateriellen Monaden als Körper wahrnehmen. Es gibt so viele Deutlichkeitsgrade, als es Monaden gibt; denn jede Monade, da sie das Universum von einem besonderen, ihr eigentümlichen Gesichtspunkte aus wiederspiegelt, ist von jeder anderen verschieden. In der ganzen Welt existieren nicht zwei einander gleiche Monaden (principium indiscernibilium). Trotz der unendlich vielen Deutlichkeitsgrade lassen sich doch nach der Deutlichkeit der Vorstellungen drei Hauptstufen in der Monadenwelt unterscheiden:

1. Die nackten Monaden (monade toute nue), d. h. Monaden, in denen sich wohl Vorstellungen finden; aber die Vorstellungen treten nicht ins Bewußtsein. Leibniz vergleicht den Zustand solcher Monaden mit einem traumlosen Schlaf oder mit dem Schwindel. Auf dieser Stufe steht die sogen. unorganische Natur.

2. Die Seelen. Das sind die Monaden, welche Empfindung und Gedächtnis haben und sich ihrer Vorstellungen bewußt werden. Auf dieser Stufe stehen die Tiere.

3. Geister. Darunter versteht Leibniz die Seelen, die zum Selbstbewußtsein gekommen sind, Vernunft haben und logisch denken, bei denen die perception zur apperception geworden ist.

Als tätige Kraft verändert jede Monade ihren Zustand unaufhörlich und zwar in spontaner Weise kraft eines inneren Prinzips, eines Strebens (appetitus). L'appetit est la tendance d'une perception à une autre.

Das Wesen und die Tätigkeit der Monade ist also Kraft, die sich durch Vorstellen und Streben äußert.

Wir fragen nun weiter nach dem Zusammenhang der einzelnen Tätigkeiten der Monade.

b) Die Causalität in der Monadenwelt.

Wie seine rationalistischen Vorgänger, so schließt auch Leibniz eine Wechselwirkung zwischen den Substanzen aus: die Monaden haben keine Fenster, durch welche etwas ein- oder ausgehen könnte; denn die Akzidenzen können sich von ihren Substanzen nicht ablösen noch sich außerhalb derselben bewegen, wie dies vor Zeiten die sinnlichen Eigenschaften der Scholastiker tun sollten. Deshalb kann weder eine Substanz noch ein Akzidens in die Monade von außen gelangen.[1]) Mithin muß die tätige Kraft ihre Wirkung auf das Innere der Monade beschränken. Von einer transeunten Causalität kann bei den Monaden nicht die Rede sein, sondern nur von einer immanenten:

Die Monaden sind tätige Kraft. Es liegt in ihrer Natur, sich stetig zu verändern, und zwar nach der lex continui — ohne Sprung, nach einem in ihnen liegenden Gesetz. In sich selbst hat die Monade das Gesetz der Fortsetzung der Reihe ihrer Wirkungen (legem continuationis seriei suarum operationum). Bei ihrer Erschaffung wurde jeder Monade eine bestimmte Natur gegeben, die ihren individuellen Charakter ausmacht und aus der sich, wie aus einem Keime, ihre Individualität spontan von Stufe zu Stufe entwickelt. Eine Vorstellung geht aus der andern hervor und ist durch sie bedingt, so daß jemand, der alles sieht, in ihrem gegenwärtigen Zustande alle ihre vergangenen und zukünftigen Zustände wahrnehmen würde. So sind die Monaden die Quellen ihrer Erscheinungen. Ja, Leibniz nennt sie „spirituelle Automaten".

Warum sollte Gott nicht gleich im Anfange der Substanz eine Natur oder innere Kraft haben beilegen können, die in ihr in gehöriger Ordnung alles das hervorbringen konnte (wie in einem geistigen Automaten), was ihr begegnen wird, d. h. alle jene Erscheinungen und Bilder, welche die Substanz haben wird, und zwar ohne die Hilfe irgendeines anderen geschaffenen Dinges? und zwar um so mehr, als die Natur der Substanz notwendig

[1]) Phil. Schr. Bd. VI S. 607.

einen Fortschritt oder eine Veränderung verlangt oder eine solche wesentlich einschließt, ohne die sie keine Kraft zu handeln hätte.[1])

Die Tätigkeit der Monade ist also Entwickelung. Eine Entwickelung setzt aber eine zwecktätige Kraft voraus, und da die Monade eine Substanz, eine force primitive ist, hier auch eine zwecksetzende Kraft. Zwecke können nur gesetzt und verwirklicht werden durch vorstellende Kräfte. Ohne Vorstellung, die gar nicht bewußt zu sein braucht, ist eine zweckmäßige Tätigkeit unmöglich. Wir sehen hieraus, wie Leibniz dazu kam, die tätige Kraft der Monade als vorstellende Kraft zu bezeichnen. Ihn zwang dazu die Zwecktätigkeit der Monade, ohne die keine Entwickelung gedacht werden kann.

Während Descartes und Spinoza, wie wir gesehen haben, nur causae efficientes gelten lassen wollen, stellt Leibniz die Tätigkeit der Substanz unter causae finales. Dadurch wird seine Weltanschauung eine teleologische.

Die Kraft, von der wir bisher geredet haben, nennt Leibniz die tätige Kraft (vis activa). Es ist die Kraft, welche die Individualität der Monade ausmacht und sie nach immanenten Gesetzen, teleologisch entwickelt, in welcher also die ganze Entwicklungsreihe der Monade als in einer Einheit liegt. Diese vis activa stellt also in einer Einheit den ganzen Inhalt der Monade vor, oder sie ist die Form der Monade. Neben der vis activa gibt es in der Monade noch eine vis passiva. Darunter versteht Leibniz die Widerstandskraft, durch welche sich die Monade von den anderen Monaden ausschließt. Als Substanz muß sich ja die Monade allen anderen Monaden gegenüber ausschließend verhalten. Sie muß undurchdringlich sein und den Einwirkungen der anderen Substanzen einen Widerstand entgegensetzen. Diese Widerstandskraft, diese Energie, alles Fremde fernzuhalten und in seinem Zustande zu beharren, welche Leibniz mit der von Kepler angenommenen vis inertiae vergleicht, bezeichnet er als das Prinzip der Materie und sagt, in ihr liege ein Verlangen nach Ausdehnung (extentionis exigentia). Dieser Ausdruck erklärt sich, wenn wir bedenken, daß nach Leibniz alles ursprünglich nur keimartig und

[1]) Phil. Schr. Bd. IV S. 485.

als Anlage in der Monade liegt. So liegt auch die Ausdehnung keimartig in der Monade und entwickelt sich, wenn es gilt, andere Monaden von sich fernzuhalten, um so, ohne von diesen gestört zu werden, ihre Individualität durch die Tätigkeit der vis activa entwickeln zu können. So wird die Anlage, die extentionis exigentia allmählich zu extentio. Die Monade wird zu einer beschränkten Monade. Damit wird sie körperlich; denn eine Schranke kann nur körperlich gedacht werden.

Freilich bleibt hier noch immer die Frage übrig: Wie ist es möglich, daß aus etwas Immateriellem Materielles entsteht? Die Antwort ergibt sich schon aus dem vorher Gesagten: Körper und Geist, Materielles und Immaterielles sind keine unüberbrückbaren Gegensätze, keine absoluten Unterschiede, sondern nur Gradunterschiede. Das Materielle ist ein anderer Grad des Immateriellen:

„Man weiß, daß es in allen Dingen Abstufungen gibt; so gibt es eine unendliche Menge von Abstufungen zwischen irgendeiner beliebigen Bewegung und der völligen Ruhe, zwischen der Härte und der völligen Flüssigkeit, die ohne allen Widerstand ist, zwischen Gott und dem Nichts. So gibt es eine unendliche Menge von Abstufungen in allen Dingen zwischen jedem Tätigen und dem reinen Leidenden.“[1])

Und ist damit auch noch immer nicht die Frage ganz beantwortet: „Wie kann aus etwas Immateriellem Materielles entstehen?“ so verliert diese Frage doch ihre Hauptschwierigkeit, wenn wir bedenken, daß nach Leibniz die Materie nur ein *φαινόμενον* ist. Sie ist Kraft, die uns aber infolge unserer verworrenen Anschauung als Materie erscheint.

Die vis passiva ist also der Punkt, in welchem nach Leibniz das unendlich kleine Tätige und das unendlich kleine Leidende sich treffen, in welchem das Immaterielle und das, was uns als Materie erscheint, sich berühren. Darum nennt er sie auch materia prima.

Jede Monade hat mithin zwei Momente: die vis activa und die vis passiva, d. h. eine Kraft, nach welcher sich die Monade innerlich entwickelt, und eine Kraft, vermittels deren sie sich von

---

[1]) Phil. Schr. Bd. VI S. 537.

andern Monaden ausschließt, so daß jene Entwickelung und Selbstentfaltung ungestört vor sich gehen kann. Jenes ist die geistige, dieses die materielle Seite der Monade.

Leibniz sagt von der letzteren, sie sei eine leidende, aber keine vollständige Substanz, vielmehr muß noch eine Seele oder eine der Seele ähnliche Form hinzukommen, oder eine *ἐντελέχεια πρώτη*, d. h. ein gewisses Streben, oder eine ursprüngliche Kraft zur Tätigkeit, die selbst das dem Stoffe eingepflanzte und durch den Beschluß Gottes eingeprägte Gesetz ist.[1]) Zur vollständigen Monade gehören also der erste Stoff und die erste Entelechie, das ist — eine vorstellende Kraft oder, wie Leibniz es auch nennt, das Gesetz des Stoffes, was schließlich nichts anderes ist als die Form. Mithin ist die Monade geformter oder genauer — sich formierender Stoff oder substanzielle Form.

Fragen wir nun nach dem causalen Zusammenhang des Geschehens in der vis passiva:

Während die vis activa reine Tätigkeit ist, ist die vis passiva das Gebiet, auf dem die Monade leidet. Sie ist das Prinzip der Materialität und äußert sich als Körper.

Daraus ergibt sich von selbst, daß die Veränderungen in der vis passiva auf einem andern Prinzip beruhen müssen als die der vis activa. Leibniz betont das überall in seinen Schriften. Für die vis activa nimmt er Zwecktätigkeit an, für die vis passiva aber mechanische Bewegung.

Er sagt von seinem System, es habe den Vorteil, daß es das große Prinzip der Physik, nach welchem die Bewegung eines Körpers nur durch den Stoß eines anderen in Bewegung befindlichen Körpers verändert wird: corpus non moveri nisi impulsum a corpore contiguo et moto — in seiner ganzen Strenge und Allgemeinheit festhalte.[2])

Nach Leibniz vollzieht sich in der vis activa oder der Seele alles so, als ob es keine vis passiva oder keinen Körper gäbe, und in den Körpern geschieht alles so, als ob keine Seelen existierten.[3])

---

[1]) Phil. Schr. Bd. IV S. 512.
[2]) Phil. Schr. Bd. VI S. 541.
[3]) ibid. S. 545.

In der Monade herrschen also zwei Kausalitätsprinzipien: in der vis activa tätige, entwickelnde Kraft, also zweckmäßige Tätigkeit, Teleologie, in der vis passiva mechanische Bewegung, Causalität.

Aber diese beiden Prinzipien widersprechen sich nicht, sondern sie ergänzen sich. Die vis activa mit ihren causae finales und die vis passiva mit ihren causae efficientes stehen nicht koordiniert nebeneinander — sonst wäre ja die Monade nicht eine Substanz, sie bestände vielmehr aus zwei Substanzen —, sondern der Stoff steht unter der Form, die Causalität unter der Teleologie. Die Kraft, die in der Monade wirkt, steht unter metaphysischen Zwecken, und diese Zwecke sind es, welche die Formen in die Monade und überhaupt in die Welt bringen, welche der Monade die Einheit geben, sie zur Monade machen.

Die vis passiva ist das Mittel[1]) der Monade, die vis activa ihr Zweck, aber nicht nur ihr Zweck, sondern auch die tätige Kraft, welche den Zweck verwirklicht. Sie ist einmal die Idee, dann aber auch der Künstler, der die Idee realisiert, und zwar bedient er sich dazu als Mittel der vis passiva. Summa: Die Monade ist ein beseelter Körper, der sich auf Grund einer Anlage entwickelt. Für diese Entwickelung ist die Seele die Zweckursache und der Körper die Mittelursache. In der Entwickelung jeder Monade wirken also causae finales und causae efficientes. Diese werden nomiert durch jene.

Wie kann nun weiter aus den Monaden, den „Elementen der Welt", von denen jede selbsttätig ist und alle anderen ausschließt, der Weltzusammenhang erklärt werden? oder — welches sind die causalen Beziehungen zwischen den einzelnen Monaden?

Leibniz ist der Ansicht, es ließen sich in betreff des Verkehrs zwischen den einzelnen Substanzen drei Systeme aufstellen:

1. Das System der Einwirkung der Substanzen aufeinander (influxus physicus). Diese Anschauung verwirft er, weil es für ihn feststeht, daß die Monaden keine Fenster haben, durch welche etwas von außen in sie eingehen könnte.

2. Das System der Gelegenheitsursachen (Okkasionalismus) Mit demselben kann er sich nicht befreunden, weil es den deus ex

[1]) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Bd. III 4. Aufl. S. 387.

machina lehre und beständig Wunder fordere. Wenn Gott für seine Geschöpfe ein bestimmtes Gesetz aufstellt, so muß er nach Leibniz auch den Geschöpfen eine Natur verleihen, die sie zur Ausführung seiner Anordnungen befähigt.

3. Das System der prästabilierten Harmonie, das er für allein richtig hält. Nach diesem System hat Gott jede Monade allen anderen angepaßt, so daß sich die Monade wohl nach ihren eigenen Gesetzen selbsttätig entwickelt; aber diese Entwickelung findet statt in Rücksicht auf alle anderen Monaden. Alles, was in der Monade geschieht, geschieht also in vollkommener Selbstbestimmung, aber auch zugleich im vollkommener Übereinstimmung mit den Außendingen.

Leibniz vergleicht die Monaden mit Uhren, von denen jede durch ihr eigenes Werk in Bewegung gesetzt und darin erhalten wird, die aber so kunstvoll angefertigt sind, daß sie stets übereinstimmen.

Für das Handeln der einzelnen Monaden ist diese prästabilierte Harmonie gerade so bestimmend, als wenn zwischen ihnen ein influxus physicus bestände. Leibniz sagt:

Ich glaube in Wahrheit sagen zu können, daß die Substanzen aufeinander einwirken, aber mit der Voraussetzung, daß man darunter versteht, daß die eine Substanz infolge der Gesetze der Harmonie die Ursache der Veränderungen in der andern sei.[1]) Die Einwirkung ist also keine reale, aber eine ideale.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Beziehungen der Substanzen zueinander gleichfalls durch causae finales bewirkt werden. Die Monaden werden nicht durch causae efficientes zueinander getrieben, sondern durch ein τέλος zueinander gezogen.

Dieses τέλος hat Gott den Monaden gesetzt, und im Hinblick auf dasselbe hat er sie geschaffen.

Welches ist dieses τέλος? Leibniz bezeichnet es auf verschiedene Weise, z. B.:

Aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, daß er bei der Erschaffung des Universums das möglichst Beste gewählt hat,

---

[1]) Phil. Schr. Bd. IV S. 495.

worin die größte Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung vereint ist. Er hat das zweckmäßigste Terrain, den zweckmäßigsten Ort gewählt, ebenso die größten Wirkungen auf den einfachsten Wegen hervorgebracht und die größte Macht, die größten Kenntnisse, das größte Glück und die größte Güte bei den Geschöpfen, soweit das Universum es gestattete; denn da alle Möglichkeiten in dem Verstande Gottes im Verhältnis ihrer Vollkommenheit nach dem Dasein verlangten, so muß die wirkliche Welt als das Ergebnis aller dieser Verlangen die nach Möglichkeit vollkommenste sein.[1])

Jede Monade ist ein Individuum. Jedes einzelne Individuum ist aber im Hinblick auf das ganze Universum geschaffen. Darum hängt es, wenn auch nur idealiter, mit allen andern Monaden zusammen und erleidet etwas von ihnen, insofern der Grund für das, was in ihr geschieht, sich in den andern Monaden findet. Da nun jede Monade ihre Individualität, also ihren ganzen Inhalt, vorstellt, muß sie auch diese Beziehungen zu allen andern Monaden vorstellen, oder jede Monade ist ein lebendiger Spiegel des Universums. Leibniz drückt das auch so aus: Alles ist angefüllt. Dies macht den ganzen Stoff zu einem verbundenen. Da nun in dem Vollen jede Bewegung einige Wirkung auf die entfernten Körper nach Maßgabe ihres Abstandes ausübt, empfindet jeder Körper alles, was in dem Universum vorgeht, und es könnte daher jemand, der alles sieht, in jedem einzelnen lesen, was überall geschieht, und selbst das, was geschehen ist und noch geschehen wird, indem er in dem Gegenwärtigen das Entfernte ebenso nach der Zeit wie nach dem Orte erkennt. Hippokrates nannte es *σύμπνοια πάντα* (das gleichzeitige Sehen von allem).[2])

So ist nach Leibniz jede Monade ein univers concentré oder ein Mikrokosmus.

Dieselben Gesetze, welche wir im Mikrokosmus gefunden haben, müssen wir auch im Makrokosmus wiederfinden. Wenden wir uns nun von der Monade zu den Naturerscheinungen, von der Metaphysik zur Physik.

[1]) Phil. Schr. Bd. VI S. 599.
[2]) Phil. Schr. Bd. VI S. 617.

c) Die physische Welt.

Es gibt in der Welt nur Monaden. Darum muß alles in der Welt, auch die ganze physische Welt, aus der Monadenwelt erklärt werden:

Von der materia metaphysica oder prima unterscheidet Leibniz die materia secunda, d. i. die eigentliche Materie, in welcher er eine Anhäufung von Substanzen sieht. Diese Monadenaggregate sind, wie die Monaden selbst, immaterieller Natur; aber in unseren verworrenen Vorstellungen *erscheinen* sie als Körper. In betreff der Körper schreibt Leibniz: Was die Körper anlangt, so kann ich beweisen, daß nicht bloß das Licht, die Wärme, die Farben und ähnliche Eigenschaften, sondern auch die Bewegung, die Gestalt und Ausdehnung nur Schein sind, und daß, wenn etwas Wirkliches an ihnen ist, es nur die Kraft, zu wirken und zu leiden, ist und deshalb nur in dieser, als dem Stoffe und der Form, die Substanz des Körpers besteht.[1])

Warum uns die Monaden als Körper erscheinen, erklärt Leibniz daraus, daß unser Geist in seinem gegenwärtigen Zustande nicht zur Anschauung der Monaden ausreicht und daher nicht inne wird, daß seine Wahrnehmung aus bloßen Wahrnehmungen von Monaden zusammengesetzt ist, wie wir z. B. bei der Wahrnehmung der aus gelben und blauen Stäubchen zusammengemischten grünen Farbe nicht Gelb und Blau sehen, sondern ein neues Ding — Grün.[2])

Obwohl die Körper nur *φαινόμενα* sind, dürfen wir in ihnen nicht etwa leere Träume sehen; sie sind phaenomena bene fundata, weil ihnen etwas Reales — die Monaden — zugrunde liegt.

Die Körper sind also Monadenkomplexe, und zwar in allen ihren Teilen organisiert. Sie sind „göttliche Maschinen" oder „kunstvolle Automaten", die in allen ihren Teilen wieder unzählige andere Maschinen enthalten. Jeden Teil des Körpers vergleicht Leibniz mit einem Garten voller Pflanzen oder mit einem Teich voller Fische; aber auch jeder Zweig der Pflanze, jeder Tropfen ihrer Säfte ist noch ein solcher Garten und ein

[1]) Phil. Schr. Bd. VII S. 322.

[2]) Phil. Schr. Bd. IV S. 426.

solcher Teich: Wenn auch die Erde und die Luft zwischen den Pflanzen des Gartens und das Wasser zwischen den Fischen des Teiches nicht wieder eine Pflanze oder ein Fisch ist, so enthalten sie doch noch deren, aber meist von einer Feinheit, daß wir sie nicht wahrnehmen. So gibt es nichts Unbewohntes, nichts Unfruchtbares, nichts Totes im Universum und nur dem Anschein nach ein Chaos oder eine Verworrenheit, ungefähr wie wenn man in einem Teich aus der Entfernung nur eine verworrene Bewegung und sozusagen ein Gewimmel von Fischen sähe, ohne die Fische selbst zu unterscheiden.[1])

Danach macht Leibniz keinen Unterschied zwischen organischen und unorganischen Wesen. Die ganze Natur ist organisch; aber in den Naturorganismen gibt es eine unendliche Zahl von Abstufungen. Wenn ein Monadenaggregat ohne Zentralmonade ist, so erscheint ein solches Aggregat auch ohne Einheit, als *sogenannter* unorganischer Körper. Damit die Monadenaggregate als organisch erscheinen, müssen sie eine Zentralmonade haben, welche deutlich vorstellt, was in den andern Monaden vorgeht, so daß sich die Zustände der andern mit ihr zusammenhängenden Monaden aus ihr erklären lassen, sie also das Zentrum, die Einheit oder die Seele der andern bildet.

Je aktiver die Zentralmonade ist, desto höher stehen die zu ihr gehörigen Monadenaggregate oder Körper.

Leibniz unterscheidet drei Hauptstufen: vegetatives Leben (Pflanze), Seele (Tier), Geist (Mensch). Die tierische Seele und der menschliche Geist unterscheiden sich dadurch, daß jene ihre Vorstellungen nur empfindet, dieser aber auch ein Bewußtsein von der Empfindung seiner Vorstellungen hat. Zwischen diesen Hauptstufen gibt es eine Menge Zwischenstufen, welche jene verbinden. Wie in der Monade eine Vorstellung durch eine andere bedingt ist und aus ihr hervorgeht, so hängen auch die Naturerscheinungen zusammen in einer kontinuierlichen Reihenfolge. Diese schließt nicht etwa mit dem Menschen, sondern der Mensch nimmt eine Mittelstufe ein, von der man nach aufwärts und nach abwärts steigen kann. Über dem Menschen stehen die Genien. Sie und

[1]) Phil. Schr. Bd. VI S. 618.

auch die Menschen sind Gott ähnlich und stehen zu ihm in einem ganz besonderen Verhältnis. Gott ist nicht nur ihr Schöpfer, sondern auch ihr König und Vater: Deshalb sind alle Geister, seien es Menschen oder Genien, indem sie vermöge der Vernunft und der ewigen Wahrheiten mit Gott in eine Art Gemeinschaft treten, Glieder des Gottesstaates, d. h. des vollkommensten Staates, welcher gebildet und geleitet wird durch den größten und besten aller Monarchen, wo es kein Vergehen ohne Strafe und keine gute Handlung ohne angemessenen Lohn gibt und überhaupt so viel Tugend und Glück, als möglich ist.[1])

Kurz, alle Dinge bilden eine Stufenreihe. Es gibt keine Lücke, kein „metaphysisches vacuum" in der Weltordnung (das Gesetz der Kontinuität).

Die Möglichkeit eines solchen lückenlosen Zusammenhanges ist dadurch gegeben, daß es nach Leibniz in der Natur keine Art-, sondern nur Gradunterschiede gibt. Alles Sein ist Monade, alles Tun Vorstellen und Streben; darum ist auch alles in der Welt wesensgleich: Geist, Körper, Mineralien, Pflanzen, Tiere, Menschen; Bewegung und Ruhe unterscheiden sich nur graduell (Gesetz der Analogie).

So wenig, wie die Natur Sprünge macht, macht sie auch Wiederholungen. Wie es in der Welt nicht zwei gleiche Monaden gibt, gibt es in ihr auch nicht zwei gleiche Naturphänomene. Kein Blatt gleicht völlig dem andern (principium indiscernibilium).

Die Monadenkomplexe, die um eine Zentralmonade als um ihre Seele gruppiert sind und deren Körper bilden, sind nicht für immer miteinander verbunden, sondern alle Körper sind wie Ströme in einem beständigen Fließen begriffen. Sie verlieren Monaden und erhalten neue. So wechselt die Seele ihren Körper beständig, freilich nur allmählich und stufenweise. Jeder Monadenkomplex gleicht dem Schiff des Theseus, das von den Athenern immer wieder ausgebessert wurde, bis alles an ihm neu war. Die Zentralmonade selbst kann eine Verdunkelung ihrer Vorstellungen erfahren und dadurch ihre zentrale Stellung verlieren, aus einer

---

[1]) Phil. Schr. Bd. VI S. 605.

herrschenden zu einer dienenden werden, ebenso kann aber auch eine dienende sich zu einer herrschenden emporschwingen.

Erzeugung und Tod sind nur Umgestaltungen. Jene ist eine Entwickelung und Vergrößerung, dieser eine Einfaltung und Verkleinerung. Eine Bestätigung dieser Anschauung glaubte Leibniz in der Präformationstheorie gefunden zu haben, nach welcher nicht nur der organische Körper, sondern auch eine Seele in dem Körper, also das ganze lebende Wesen schon vor der Empfängnis im Samen bestanden hat und durch die Empfängnis nur zu einer großen Umgestaltung veranlaßt worden ist. Das Gesagte gilt von allen lebenden Wesen; aber gleichwohl macht Leibniz hinsichtlich der Geburt und des Todes einen Unterschied zwischen Tier und Mensch. Er ist der Ansicht, daß die menschliche Seele, die in dem Samen präexistiert, zunächst vernunftlos sei und die Vernunft, die Fähigkeit, zu denken, erst durch den Zeugungsakt bekomme. Durch den Tod sinkt die Seele in den Zustand einer niederen Stufe, in eine Art Schlummer. So ist auch die Tierseele unvergänglich, aber der Menschengeist unsterblich. Das Tier lebt nach dem Tode fort als physisches Individuum, der Mensch aber als moralische Persönlichkeit.

Da allen Naturphänomenen die Monaden zugrunde liegen, die allein real und ewig sind, und da das Wesen der Monaden Kraft ist, mußte Leibniz im Gegensatz zu Descartes, welcher lehrte, die Summe der Bewegung bleibe immer dieselbe, die Summe der bewegenden Kraft als konstant annehmen.

So kam er zu dem vierten physikalischen Gesetze, zu dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft.

d) Der Mensch.

Descartes hatte einen fundamentalen Unterschied zwischen dem Menschen und allen andern Kreaturen angenommen. Nur der Mensch hatte nach ihm eine Seele. In dem Tier sah er nur eine seelenlose Maschine. Leibniz, der das Gesetz der Analogie lehrt, muß solche Lücken in der Natur leugnen. Nach ihm kann es keinen Art-, sondern nur einen Stufenunterschied zwischen dem Menschen und den anderen Kreaturen geben.

Der menschliche Körper ist wie die Körper anderer Wesen ein Monadenkomplex, der von einer Zentralmonade beherrscht wird. Die Verbindung zwischen Leib und Seele kann keine andere sein als die, welche zwischen allen Monadenkomplexen und ihren Zentralmonaden besteht. Der Leib ist eine Maschine, die sich bewegt in Übereinstimmung mit der Seele. Alle Vorgänge in dem Leibe und der Seele sind geregelt und einander angepaßt durch prästabilierte Harmonie.

Wie ist nun die menschliche Zentralmonade oder Seele zu denken? Wie jede andere Monade — als Kraft, und zwar als vis activa und vis passiva, als tätig und leidend, als Form und Stoff. Stofflos ist nur Gott. Mag in der menschlichen Seele die vis passiva noch so gering sein, sie ist vorhanden. Fehlte sie, dann würde ihr auch jede Beziehung zu den andern Monaden fehlen, sie wäre ein Deserteur der allgemeinen Ordnung. Die vis passiva besteht in den verworrenen Vorstellungen der Seele, in denen sie leidet und, wenn auch nur ideal, beeinflußt wird von den anderen Monaden. Leibniz denkt also ganz anders über die Seele als Descartes, der Leib und Seele als verschiedene Substanzen sich völlig voneinander ausschließen ließ. Nur in dem Menschen traten sie in Wechselwirkung. In seiner Erkenntnistheorie setzt sich Leibniz mit dem Rationalismus und Empirismus auseinander. Jener nimmt an, daß der Seele wenigstens einige Ideen angeboren seien; dieser behauptet, die Seele sei eine tabula rasa, die ihren Inhalt aus der Erfahrung erhalte. Leibniz stellt sich auf die Seite der Rationalisten; nur erklärt er nicht einige, sondern alle Ideen für angeboren. Er gibt aber auch den Empiristen recht, indem er zugesteht, daß dem Denken die sinnliche Wahrnehmung vorangehen müsse; doch sieht er in der letzteren nicht wie der Empirist die Quelle, sondern nur eine Stufe des Denkens. Die Quelle alles Denkens liegt nicht in den Außendingen — die Seele als Monade hat ja keine Fenster —, sondern in der Seelenmonade. Alle Ideen sind uns keimartig (virtuell) angeboren. Nach der ihr angeborenen Individualität entwickelt die Seelenmonade ihre Vorstellungen zu immer größerer Deutlichkeit, von Stufe zu Stufe; zunächst sind sie unbewußt, dann verworren in der sinnlichen Wahrnehmung und endlich deutlich

im Denken. Den Lockeschen Satz: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu erkennt Leibniz an, aber mit dem Zusatze: nisi ipse intellectus.

Alle Vorstellungen haben nach Leibniz ihre Quelle in der Seele; gleichwohl unterscheidet er zwischen Vorstellungen, die aus der Vernunft, und solchen, die aus der Erfahrung kommen; letztere nennt er auch wohl stoffliche Vorstellungen (idées matérielles), weil sie sich mit dem Stoff, d. h. mit den sinnlichen Dingen beschäftigen. Unter den Vorstellungen, die aus der Vernunft kommen, versteht er solche, die unabhängig von den Sinnen, Gegenstand der reinen Vernunft sind.

Beide Arten von Vorstellungen kommen aus der Seele: Die Erfahrungsvorstellungen kommen aus der Seele, sofern sie beschränkt ist, aus der vis passiva, die Vernunftsvorstellungen kommen aus ihr, insofern sie tätig ist, aus der vis activa. Jene sind ein Leiden; infolgedessen sind sie verworren. Diese sind ein Tun und daher deutlich; aber beide sind nicht in der Art verschieden, sondern nur graduell: in der Wahrnehmung schlummert schon der Gedanke. Gemäß dieser doppelten Art der Vorstellungen unterscheidet Leibniz zwei Arten von Wahrheiten: logische und tatsächliche Wahrheiten. Jene kommen aus der Vernunft. Sie sind Gegenstand der Logik, aber auch der Mathematik, Metaphysik und Moral. Sie sind analytische Urteile. Das Prädikat sagt nur aus, was in dem Subjekt liegt; darum tragen sie den Beweis ihrer Wahrheit in sich selbst. Sie sind also notwendige Wahrheiten. Alle analytischen Urteile geben aber nur hypothetische Wahrheiten. Sie fragen nicht, ob das Subjekt wirklich existiert; sie sagen nur: Wenn das Subjekt existiert, dann hat es diese oder jene Prädikate. Die logischen Wahrheiten beziehen sich deshalb nur auf die möglichen Dinge. Ein Ding ist möglich, wenn sein Begriff keinen Widerspruch enthält. Mithin steht das Gebiet der möglichen Dinge oder der logischen Wahrheiten unter dem Prinzip des Widerspruchs.

Die zweite Art der Wahrheiten sind die tatsächlichen. Sie kommen aus der Erfahrung und sind zufällige Wahrheiten. Ihr Gegenteil ist möglich. Das Gebiet der möglichen Wahrheiten ist die Natur: daß Gott besteht, daß alle rechten Winkel einander

gleich sind usw., sind notwendige Wahrheiten; dagegen ist es eine zufällige Wahrheit, daß ich vorhanden bin, und daß es in der Natur Körper gibt, die einen wirklichen rechten Winkel darstellen; denn das ganze Universum könnte anders sein, da Zeit, Raum und Stoff gegen die Bewegungen gleichgültig sind.[1])

Von den tatsächlichen Wahrheiten sagt Leibniz, sie könnten nur durch die Gegenüberstellung mit den Vernunftwahrheiten und durch Zurückführung auf die in uns vorhandenen unmittelbaren Vorstellungen beglaubigt werden. Er fährt dann fort: Um aber zu erkennen, ob unsere inneren Vorstellungen einige Wirklichkeit in den Dingen haben, muß man erwägen, ob unsere inneren Vorstellungen wohl verbunden unter sich und mit andern sind, die wir gehabt haben, so daß die Regeln der Mathematik und andere Wahrheiten der Vernunft hier Geltung haben. Ist dies der Fall, so muß man sie dann für wirklich halten, und ich glaube, daß sie dadurch allein von den Einbildungen, Träumen und Visionen unterschieden werden können. Darnach kann also die Wahrheit der Dinge außer uns nur durch die Verknüpfung der Erscheinungen erkannt werden.[2])

Das Kriterium der tatsächlichen Wahrheiten ist der Satz vom zureichenden Grunde. Nach diesem Prinzip geschieht nichts ohne eine Ursache oder wenigstens einen bestimmenden Grund, d. h. ohne etwas, was dazu dient, die Begründung a priori dafür zu geben, weshalb etwas so und nicht in einer andern Weise besteht.[3])

Unsere Verstandestätigkeiten beruhen also nach Leibniz auf zwei Prinzipien:

1. Auf dem Prinzip des Widerspruchs, nach welchem jedes Ding sich selbst gleich ist und keine seinem Wesen widersprechenden Prädikate enthalten darf, und

2. auf dem Prinzip des zureichenden Grundes, nach welchem kein Ding wirklich sein kann, wenn nicht ein zureichender Grund vorhanden ist, daß es eher ist als nicht ist.

---

[1]) Phil. Schr. Bd. III S. 400.
[2]) Phil. Schr. Bd. VI S. 404.
[3]) Phil. Schr. Bd. VI S. 75.

Das erste Prinzip betont die Übereinstimmung jedes Dinges mit sich selbst, das zweite die Übereinstimmung jedes Dinges mit allen andern Dingen.

Alles Sein und Geschehen hat nach Leibniz einen zureichenden Grund, auch der Wille des Menschen:

Alle Tätigkeit der Monade ist ein Vorstellen und Streben, und zwar wird das Streben durch die Vorstellungen beeinflußt. Was in den Monaden das Streben ist, ist beim Tier der Trieb und beim Menschen der Wille. Der Wille des Menschen ist also durch die Vorstellungen determiniert. Diese aber sind wieder determiniert durch die Anlage. Es gibt keinen undeterminierten Willen. Wir meinen oft, wir handelten frei, aber das ist ein Irrtum, der dadurch entsteht, daß uns die kleinen Vorstellungen, die uns zum Wollen und Handeln veranlassen, nicht zum Bewußtsein kommen. Wir sehen den Grund nicht; darum leugnen wir ihn.

Wie nach Spinoza, so gibt es auch nach Leibniz keinen freien Willen; aber während nach Spinoza der Wille durch den ganzen Naturmechanismus, also durch eine äußere Kraft, bestimmt wird, findet nach Leibniz die Determination von innen aus statt durch die eigene Anlage, die sich in eigener Selbstbestimmung, aber in Übereinstimmung mit dem ganzen Weltall nach Endzwecken entwickelt; und gerade in diesem Handeln nach inneren Gründen, d. h. nach der eigenen Anlage, sieht Leibniz die Freiheit des Menschen; nach ihm ist ein determiniertes Handeln noch kein unfreies Handeln. Freiheit ist nicht Willkür, und Determination ist nicht Zwang. Die Gründe inclinant, non necessitant; denn sie stehen nicht unter dem Prinzip des Widerspruchs — als notwendige Wahrheiten, sondern unter dem Prinzip des zureichenden Grundes, welches causalen Zusammenhang fordert in zufälligen Dingen, die keinen Widerspruch enthalten würden, wenn sie anders wären. Aber so wenig wie in der Theologie ist es unserm Philosophen in der Anthropologie gelungen, in dem System der prästabilierten Harmonie für die Freiheit Raum zu schaffen.

Ist alles Geschehen und Handeln in den Monaden und, weil sie die Elemente der Welt sind, auch in der ganzen Welt als Anlage präformiert und determiniert oder von Gott durch — wie

wir am Anfange dieser Abhandlung nachgewiesen haben — zwingende Gründe prästabiliert, wie kann dann noch von göttlicher oder menschlicher Freiheit die Rede sein!

e) Die Causalität in der physischen Welt.

Dadurch, daß Leibniz alle zufälligen, also physischen, Dinge unter das Prinzip vom zureichenden Grunde stellt, knüpft er die Dinge zu einer großen Causalreihe zusammen, in der jedes folgende Glied eine Wirkung des vorhergehenden ist. Wie die materielle Seite der Monade — die vis passiva —, so steht auch die ganze materielle Welt unter den Gesetzen der Ursachen und Wirkungen. Alles in ihr ist ein Bewegungsprozeß. Die Körper sind Maschinen, welche mechanisch wirken — mechanisch, aber gleichwohl nicht ziellos: Mit der besten Welt hat Gott auch zugleich die besten Mittel ausgesucht, sie zu verwirklichen; und diese besten Mittel sind das causale Geschehen oder der Naturmechanismus, in welchem das eine das andere bewegt und bewirkt:

Die höchste Weisheit Gottes hat ihn insbesondere die am besten eingerichteten und den allgemeinen oder metaphysischen Gründen am meisten entsprechenden Gesetze der Bewegung wählen lassen. Es erhält sich dabei die gleiche Menge der gesamten und unbedingten Kraft oder Tätigkeit, ferner dieselbe Menge der rückwirkenden Kraft oder Gegenwirksamkeit und endlich dieselbe Menge der richtenden Kraft.[1])

4. Causalität und Teleologie.

Die Monade ist ein Mikrokosmos. Wie der Mikrokosmos, so hat auch der Makrokosmos zwei Seiten, eine geistige oder metaphysische und eine körperliche oder physische. Jene entspricht in der Monade der vis activa, diese der vis passiva. Wie in dem Gebiet der vis passiva, so herrschen auch in der physischen Welt, wie wir soeben gesehen haben, causae efficientes; und wie in der vis activa, so wirken auch in der metaphysischen Welt lediglich causae finales; aber diese beiden Welten widersprechen

[1]) Phil. Schr. Bd. VI S. 603.

sich nicht, sondern sie sind eigentlich nur zwei Seiten der einen Welt, wie die vis activa und die vis passiva nur zwei Seiten einer Monade sind. Die metaphysische Welt mit ihrem Gesetz der prästabilierten Harmonie ist analog der vis activa die Form; die physische Welt analog der vis passiva der Stoff des Makrokosmos. Hinter dieser wirkt jene als die eigentlich wirkliche Welt, von der die physische Welt nur ein phaenomenon ist, freilich ein phaenomenon bene fundatum, weil ihr etwas Reales, nämlich die Monadenwelt, zugrunde liegt.

Der vis activa und der vis passiva in der Monadenwelt, die Leibniz als vires primitivae bezeichnet, entsprechen vires derivativae in der physischen Welt. Dieselben Kräfte, die dort geistiger Natur sind, erscheinen hier als körperlich wirkend: die vis activa primitiva als tätige Kraft der Monade erscheint in der physischen Welt als bewegende Kraft oder als Stoß und Druck; und die vis passiva primitiva als einschränkende Kraft der Monade erscheint in der physischen Welt als Prinzip des Bewegtwerdens oder als Gegenstoß und Gegendruck.

Die Bewegung ist also erscheinende Kraft. Leibniz schreibt an Basnage[1]): Was die Bewegung anlangt, so ist das darin enthaltene Wirkliche nur die Kraft.

Ferner sind die Bewegungsgesetze, die causae efficientes der physischen Welt, die erscheinenden causae finales der Monadenwelt: die mechanischen Gründe, die in den Körpern auseinandergebreitet sind, sind in den Seelen oder Entelechien zusammengezogen und sozusagen konzentriert.[2])

Wenn wir die Natur erklären wollen, müssen wir nach den mechanischen Gesetzen fragen; sonst werden wir die Körper nie verstehen; aber wir dürfen nicht nach ihnen allein fragen, weil wir sonst an den Phänomenen haften bleiben und das, was hinter und über der erscheinenden Natur liegt, außer acht lassen. Um die Wahrheit vollständig, wenigstens soweit es möglich ist, zu finden, müssen wir aus der Physik in die Metaphysik gehen. Sie gibt uns erst das wirkliche Weltbild; denn sie ist der „fons mechanismi".

[1]) Phil. Schr. Bd. IV S. 523.
[2]) Phil. Schr. Bd. IV S. 562.

Aus der Metaphysik müssen wir darum die Physik erklären und aus der Teleologie die Causalität:

„Anstatt die Zweckursachen und die Rücksicht auf ein mit Weisheit verfahrendes Wesen auszuschließen, muß vielmehr gerade daraus alles in der Physik hergeleitet werden. Schon Sokrates hat dies in Platons Phädon in bewunderungswürdiger Weise geltend gemacht, indem er sich gegen Anaxagoras und andere allzu materialistische Philosophen wendet, die, nachdem sie zu Anfang ein geistiges, über der Materie stehendes Prinzip anerkannt haben, doch bei ihrem Philosophieren über das Weltall keinen Gebrauch von demselben machen und anstatt zu zeigen, daß dieses geistige Wesen alles auf das beste eingerichtet und daß darin der Grund der Dinge liegt, die es in Übereinstimmung mit seinen Zwecken hervorzubringen für gut befunden hat, vielmehr alles nur aus dem Zusammentreffen vernunftloser Stoffteilchen zu erklären suchen und auf diese Weise die Bedingungen und die Werkzeuge mit der wirklichen Ursache vermengen. Es ist das ganz dasselbe, sagt Sokrates, als ob jemand, um zu begründen, weshalb ich in Erwartung des Giftbechers hier im Gefängnis sitze und nicht auf dem Wege zu den Böotiern oder andern Völkern bin, zu denen ich mich hätte retten können, behaupten wollte, der Grund liege darin, daß ich Knochen, Sehnen und Muskeln habe, die sich so biegen können, wie die sitzende Stellung es erfordert.

Wahrhaftig, diese Knochen und Muskeln würden nicht hier sein, und ihr würdet mich nicht in dieser Körperstellung sehen, wenn mein Geist nicht das Urteil abgegeben hätte, es sei des Sokrates würdiger, das über sich ergehen zu lassen, was die Gesetze des Vaterlandes gebieten.“[1])

So wenig aus dem sitzenden Körper des Sokrates damals erklärt werden konnte, warum er nicht floh, kann überhaupt aus der Körperwelt allein das Geschehen in der Welt erklärt werden. Es sind zwei Reiche, sagt Leibniz, eins der bewirkenden Ursachen und eins der Zweckursachen, von denen im einzelnen jedes für sich genügt, um über alles Rechenschaft zu geben, als ob das

[1]) Phil. Schr. Bd. III S. 54.

andere gar nicht existierte. Bei dem Allgemeinen ihres Ursprungs jedoch genügt das eine nicht ohne das andere; denn beide fließen aus einer Quelle, in der die Macht, welche die bewirkenden Ursachen schafft, und die Weisheit, welche die Zweckursachen regelt, vereinigt sind.[1])

Während Descartes und Spinoza nur das eine Reich, das der bewirkenden Ursachen, gelten lassen wollten und deshalb die Formen nicht erklären konnten und den Zweck leugnen mußten, wirken nach Leibniz in der Natur neben und über den bewirkenden Ursachen noch Endursachen, und zwar sind beiderlei Ursachen in den Elementen der Naturerscheinungen, in den Monaden, wirksam. Leibniz kennt keine tote Materie, die von außen des Stoßes bedarf, um in Bewegung gesetzt zu werden. Seine Naturanschauung ist eine dynamische. Die Naturelemente sind Kraft, die zielbewußt wirkt und die sich zur Erreichung ihres Zieles der bewirkenden Ursachen bedient.

Nach ihm ist die Natur ein Bau, in welchem sich Stein auf Stein selbsttätig legt. Diese Selbsttätigkeit ist geregelt durch die Individualität oder durch die Vorstellung der Monade, welche ja tätige Kraft ist und sich als solche realisieren muß.

Darum nennt Leibniz die Welt eine lebendige Maschine — im Unterschied von der künstlichen und toten Maschine —, weil alle ihre Teile lebendig und selbsttätig sind.

Wir schließen mit einem Worte Kuno Fischers:

„Leibniz vereinigt in dem Begriff der Monade die beiden Prinzipien der Causalität und Teleologie, welche vor ihm den durchgreifenden Gegensatz der Systeme und Zeitalter ausmachten. Der Begriff der mechanischen Causalität erhebt sich in dem mathematischen Verstande der neueren Philosophie, und hier findet das System der Causalität oder der mechanischen Weltordnung seine großartige Vollendung in Spinoza. Bis zu dieser Schärfe mußte sich der Gegensatz beider Prinzipien ausgebildet haben, bevor seine Vermittlung die Aufgabe einer neuen Lehre werden konnte: Sie wird die Aufgabe derjenigen Philosophie, welche dem Spinozismus auf dem Fuße nachfolgt, über die Schule Descartes

[1]) Phil. Schr. Bd. VI S. 542.

hinausgeht und deren Grundlagen verläßt. Ich behaupte, daß Leibniz hier seine Aufgabe erkannt hat, daß ihm frühzeitig in jenen beiden Prinzipien der Teleologie und Causalität der äußerste Gegensatz der geschichtlich gegebenen Systeme eingeleuchtet, daß die Versöhnung gerade dieses Gegensatzes, die Lösung gerade dieses Problems sein spekulatives Universalgenie fortwährend beschäftigt und in allen Entwürfen seiner Lehre geleitet hat; endlich daß Leibniz überhaupt von allen Philosophen der erste gewesen ist, der diese Aufgabe mit voller Klarheit begriff und zu ihrer Lösung in seinem Systeme den umfassenden und tief durchdachten Versuch machte. Darin allein, wenn es mit einer metaphysischen Formel gesagt werden darf, liegt die einzigartige und weltgeschichtliche Bedeutung dieses Philosophen".[1])

5. Zusammenfassung.

Nach Descartes vollzieht sich alles Geschehen in der Welt in zwei Causalreihen, die sich aber im Menschen treffen und hier in Wechselwirkung treten. Die Ethik steht außerhalb dieses Causalzusammenhanges; denn der Wille ist frei. Die Causalreihen haben eine metaphysische prima causa (Gott), die durch causae secundae wirkt.

Sie sind ohne bestimmtes τελος.

Die Okkasionalisten nehmen nur göttliche Causalität an, auch für den menschlichen Willen und die Ethik.

Spinoza lehrt eine Causalreihe, die in Gott einen notwendigen Anfang hat, ganz in Gott liegt, in die auch die Ethik verflochten ist und der das τελος fehlt.

Leibniz kennt zwei Welten, eine metaphysische Monadenwelt und eine physische Welt. In dieser herrschen causae efficientes, in jener causae finales; aber diese beiden Welten widersprechen sich nicht, sondern sie ergänzen sich: die metaphysische Welt ist die Quelle der physischen. Leibniz lehrt nicht eine oder zwei, sondern unendlich viele Causalreihen. Jede Monade ist eine lebendige Maschine, die sich causal und teleologisch entwickelt. Diese vielen Causalreihen werden zusammengehalten durch die prästabilierte

[1]) K. Fischer, Gottfried Wilhelm Leibniz 4. Aufl. S. 372 f.

Harmonie. Ihr Anfang und ihr Ende liegt in der moralischen Welt, ist teleologisch.

Besonders zwei neue Momente hat Leibniz für die Erklärung des Causalproblems beigebracht:

1. er hat die Causalität der Teleologie untergeordnet und
2. er hat das principium rationis sufficientis aufgestellt.

Es ist viel darüber gestritten, ob dieses Prinzip als formales oder materiales aufzufassen sei. Aus den Schriften unseres Philosophen lassen sich beide Auffassungen begründen. Die Unklarheit erklärt sich wohl daraus, daß Leibniz infolge seiner mathematisch-demonstrativen Methode Denken und Geschehen nicht streng auseinander hält. Darum mußte für ihn der Satz vom Grunde sowohl ein formales als auch ein materiales Prinzip sein. Dieser Satz vom Grunde spielt in dem Leibnizischen System eine wichtige Rolle: Durch ihn beweist er das Dasein Gottes; aus ihm erklärt er das Sein und Sosein der Welt, auch die Causalität und die Teleologie. Deshalb ist es erklärlich, wenn die späteren Rationalisten sich gerade mit ihm beschäftigen. Von den Philosophen, die an der Erklärung des Satzes vom Grunde gearbeitet haben, seien zwei erwähnt, die zu verschiedenen Resultaten gekommen sind: Wolff und Crusius.

VII. Wolff.

Wolff hat keine selbständige Philosophie geschaffen. Er lehrt, abgesehen von einigen Abweichungen besonders in betreff der Monadenlehre und der prästabilierten Harmonie, Leibnizische Gedanken. Sein Verdienst besteht vor allem darin, daß er die Leibnizische Philosophie in eine systematische Form gebracht und dadurch zu ihrem Verständnis und zu ihrer Verbreitung viel beigetragen hat.

Auch er ist ein Anhänger der mathematisch-demonstrativen Methode. In den Prolegomena zur Ontologie sagt er: „in philosophia prima utendum est methodo demonstrativa". Er fährt dann fort: „... consequenter in ontologia admittendum non est, nisi quod sufficienter explicatum atque experientia indubitata et demonstratione nititur. Utendum igitur in ea methodo

demonstrativa sive scientifica". Wolff hält es deshalb für seine Aufgabe, zunächst deutliche Begriffe zu schaffen und daraus richtige Schlußfolgerungen zu ziehen. „Am allermeisten aber habe ich darauf gesehen, daß alle Wahrheiten miteinander zusammenhingen und das ganze Werk einer Kette gleich wäre, da immer ein Glied an dem andern und solcher Gestalt ein jedes mit allen zusammenhänget."[1])

Wohl keiner seiner Vorgänger hat die mathematisch-demonstrative Methode so klar präzisiert wie Wolff; aber gleichwohl hat er sie nicht überall durchgeführt. In demselben Kapitel, in welchem die oben angeführten Worte stehen, schreibt er: „Alles was ich behaupte, ist entweder in klaren Erfahrungen gegründet oder durch tüchtige Schlüsse erwiesen"; und tatsächlich beruft sich Wolff immer wieder auf die Erfahrung. In ihr sucht er eine Bestätigung der rationalen Wissenschaft: „Die Begriffe sind gewiß, wenn wir ihre Möglichkeit erkennen. Da uns nun die Erfahrung zeigt, daß dergleichen Dinge sind, von denen sie uns einen Begriff gewähret, so erkennen wir auch daraus, daß sie möglich sind".[2]) So finden sich in seinen Deduktionen neben den Vernunftschlüssen immer wieder Erfahrungsbeweise; und beide gelten ihm für gleich beweiskräftig.

Wolff definiert die Philosophie als die „Wissenschaft von dem Möglichen, wie fern es sein kann". Möglich ist etwas, was keinen Widerspruch in sich enthält. So gründet er die Philosophie auf den Satz des Widerspruchs.

Aber der Weltweise begnügt sich nicht damit, zu wissen, daß etwas möglich ist; er fragt auch nach den Gründen, warum von dem vielen Möglichen das eine eher geschieht als das andere; darum stellt Wolff als zweites Prinzip den Satz vom Grunde auf.

Dieses zweite Prinzip sucht er auf das erste zurückzuführen und durch dasselbe zu begründen:

Wo kein Grund vorhanden ist, da ist nichts, woraus man begreifen kann, warum etwas ist; und also müßte es aus nichts

---

[1]) Vorrede zu „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" 1. Aufl.

[2]) Vernünft. Ged. § 330.

entstehen. Das wäre aber gegen den Satz vom Widerspruch, nach welchem dasselbe nicht zugleich sein und nicht sein kann.[1]) Der Fehler in diesem Schlusse liegt auf der Hand: Wolff läßt sich hier einen circulus in demonstrando zuschulden kommen. Außerdem schließt er auf einen Realgrund, während er auf einen Erkenntnisgrund hätte schließen müssen.

Die Verwechslung von Realgrund und Erkenntnisgrund (causa und ratio), die wir ja bei allen Rationalisten gefunden haben, findet sich auch oft bei Wolff, (s. Ontol. §§ 74, 75 u. a.). Bei ihm ist das ganz besonders auffallend, weil er der erste ist, der prinzipiell (vor allem Ontol. § 71) den Unterschied zwischen beiden hervorhebt und klarstellt.

Er sagt: „Scholastici dudum usi sunt axiomate nihil esse sine causa; sed haec propositio cum principio rationis sufficientis minime confundenda, cum ratio et causa plurimum differant".[2])

Von seinen Vorgängern rühmt er ebendaselbst:

„Cum Cartesius qualitates occultas, intelligibili modo non explicabiles, ex philosophia eliminari jusserit, rationis (sc. sufficientis) notionem claram quin habuerit, dubitandum non est".

Als ferneren Beweis für diese Behauptung führt er den Satz des Descartes an: „nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat". Daraus schließt er: „Ita vero axioma Cartesii cum principio rationis sufficientis coincidit".

Und wenn Descartes auch den Unterschied zwischen causa und ratio noch nicht deutlich erkannte, so habe er doch durch solche Äußerungen Leibniz die Fackel vorangetragen, so daß dieser den Satz vom zureichenden Grunde fand; und:

„utut autem Leibnitius differentiam inter causam et rationem nullibi exposuerit, usus tamen, quem huius principii fecit, mihi facem praetulit, ut ejusdem notionem distinctam consequerer, cui conformis est definitio rationis sufficientis paulo ante data".

Während Leibniz den zureichenden Grund bald als Erkenntnisgrund, bald als Realgrund auffaßt, will Wolff in ihm lediglich

[1]) Vernünft. Ged. § 30.
[2]) Ontol. § 71.

einen Erkenntnisgrund stehen. Er erklärt den Satz vom Grunde: „nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit quam non sit: hoc est: si aliquid esse ponitur, ponendum est etiam aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit quam non sit“.[1])

Durch diese Trennung des Erkenntnisgrundes von dem Realgrunde ist offenbar für die Erkenntnis der Welt die mathematisch-demonstrative Methode des Rationalismus unmöglich geworden; denn es fehlt zwischen den logischen Wahrheiten in unsern Urteilen und den Wahrheiten in den Dingen die Verbindung.

Aber es ist bereits oben erwähnt, daß Wolff, obgleich er prinzipiell den Erkenntnisgrund und den Realgrund auseinander hält und den Satz vom zureichenden Grunde nur für den Erkenntnisgrund gelten lassen will, dennoch tatsächlich ihn immer wieder auch auf die realen Dinge und ihren Zusammenhang anwendet, und das sucht er damit zu begründen, daß es eine logische Wahrheit in unsern Urteilen nur geben könne, wenn ihr eine „transzendentale Wahrheit“ in den Dingen entspräche.

Die Wahrheit der Dinge aber sucht er in der Ordnung der Dinge: „Weil alles seinen zureichenden Grund hat, warum es ist, so muß es auch beständig einen zureichenden Grund haben, warum in einfachen Dingen die Veränderungen so und nicht anders aufeinander folgen, in zusammengesetzten Dingen die Teile so und nicht anders nebeneinander stehen, auch die Veränderungen so und nicht anders aufeinander folgen. Solcher Gestalt ist hier eben eine solche Ordnung, als wie sich in dem ordentlichen Vortrage eines Beweises findet. Da nun dergleichen Ordnung sich im Traume nicht findet, als wo vermöge der Erfahrung kein Grund anzuzeigen, warum die Dinge beieinander sind und so nebeneinander stehen, auch ihre Veränderungen aufeinander folgen, so erkennt man hieraus deutlich, daß die Wahrheit von dem Traume durch die Ordnung unterschieden sei. Und ist demnach die Wahrheit nichts anders als die Ordnung in den Veränderungen der Dinge. Hingegen Traum ist Unordnung in den Veränderungen der Dinge“.[2])

---

[1]) Ontol. § 70.

[2]) Vernünft. Ged. § 142.

Trotz seiner Unterscheidung des Erkenntnisgrundes von dem Realgrunde oder des Grundes von der Ursache gibt also Wolff die mathematisch-demonstrative Methode nicht auf.

Grund und Ursache unterscheidet Wolff so:

Wenn ein Ding A etwas in sich enthält, daraus man verstehen kann, warum B ist (B mag entweder etwas in A oder außer A sein), so nennt man dasjenige, was in A anzutreffen ist, den Grund von B. A selbst heißt die Ursache, und von B sagt man, es sei in A gegründet; nämlich der Grund ist dasjenige, wodurch man verstehen kann, warum etwas ist, und die Ursache ist ein Ding, welches den Grund von einem andern in sich enthält.

Wichtig für die Wolffsche Auffassung der Causalität ist besonders das zweite Kapitel der Ontologie, „de causis" §§ 866 ff. Hier unterscheidet er 3 principia:

1. das principium essendi (quod in se continet rationem possibilitatis alterius),

2. das principium fiendi (quod in se continet rationem actualitatis),

3. das principium cognoscendi (dicitur propositio, per quam intelligitur veritas propositionis alterius).

Die causa definiert er als das principium, a quo existentia sive actualitas entis alterius ab ipso diversi dependet tum quatenus existit tum quatenus tale existit (§ 881). Causatum vero dicitur principiatum, cuius existentia sive actualitas ab ente altero a se diverso dependet, tum quatenus ipsum existit tum quatenus tale existit (ibid.).

Hiernach ist also die causa ein Realgrund, der etwas verändert, der Existenz und Tätigkeit in einem andern Dinge hervorruft. Den Causalitätsbegriff erklärt Wolff so:

„ratio illa in causa contenta, cur causatum vel simpliter existat vel tale existat, est illud ipsum, quod causalitatem appellarunt scholastici (§ 884).

Er führt dann weiter aus: Die causa, cuius causalitas in actione consistit, est causa efficiens. Causatum, quod a causa efficiente dependet, dicitur effectus (§ 886).

Der zureichende Grund für die actualitas der causa efficiens ist die vis (§ 887).

Eine Wirkung kann entweder nur eine Ursache haben. Dieselbe heißt dann causa efficiens solitaria, oder sie hat eine Reihe von bewirkenden Ursachen. In diesem Falle unterscheidet man zwischen der causa efficiens proxima und remota (§§ 888, 889). Daraus ergeben sich die causae subordinatae, die in der Physik eine wichtige Rolle spielen.

Wolff handelt dann von der causa sufficiens und erklärt: causa efficiens sufficiens est, quae continet rationem sufficientem effectus alicuius dati. Insufficiens ea est, quae rationem effectus dati insufficientem continet (§§ 897). Daraus folgt: posita actione causae efficientis sufficientis ponitur effectus, et contra si datur effectus, detur etiam necesse est causa ejusdem efficiens sufficiens (§ 898). Ferner lehrt Wolff: si plures causae sibi invicem subordinentur, proxima sola continet rationem sufficientem effectus dati, remotae autem non nisi insufficientem (§ 900). Daher:

in serie causarum subordinatarum proxime praecedens disponit sequentem ad agendum (§ 905). Da Wolff die causa nicht als Erkenntnisgrund, sondern lediglich als Realgrund auffaßt, der Existenz und Tätigkeit hervorruft, müssen nach ihm auch Ursache und Wirkung zeitlich auseinanderfallen (gegen Descartes): omnis causa est prior causato (§ 906), also auch: causa efficiens effectu prior est (§ 907).

Noch folgende besonders wichtige Sätze mögen hier Erwähnung finden: quod contingenter existit, id a causa efficiente productum est (§ 908), posita eadem causa efficiente idem ponitur effectus plenus (§ 923) und endlich causa causae est etiam causa causati.

Nach diesen drei Sätzen stehen alle zufälligen Dinge, also die Naturerscheinungen, in einem causalen Zusammenhange, in welchem das folgende Glied eindeutig und notwendig aus dem vorhergehenden kommt.

Fragen wir nun, wie sich diese causalen Bestimmungen in den Dingen zeigen, so können wir uns bei der Beantwortung dieser Frage ganz kurz fassen, da wir, wie bereits erwähnt, von

einigen Abweichungen abgesehen, bei Wolff fast überall die Leibnizschen Gedanken wieder finden.

Auch nach Wolff ist die prima causa ein supramundaner Gott und die Verbindung zwischen ihm und der Causalreihe das principe du meilleur, wenn es auch nicht so genannt wird.

Das Wesen und die Attribute der Dinge sind konstant; die Veränderungen beschränken sich auf die modi. Das Prinzip der Veränderungen ist die Kraft, die — anders als nach Leibniz — auch transient wirkt. Die Kraft wirkt auch nach Wolffs Lehre nach Zwecken; aber die Zwecke liegen nicht in den Dingen, sondern außerhalb der Dinge. Der Zweck ist der Nutzen des Menschen. In der Natur gibt es keinen Sprung. Eins kommt aus dem andern wie bei einer Maschine.

„Der Himmel ist jetzund hell und gestirnt. Dies hat seine Ursache: Es bläst ein Morgenwind, der bei uns trocken ist, daher heiteres Wetter mit sich bringt. Der Morgenwind hat wiederum seine Ursache, und seine Ursache hat wiederum eine Ursache usw. durch alle Zeiten."[1]) Auch die allergeringste Begebenheit in der Welt würde sich nicht ereignen, wenn nicht alles vorher so geschehen wäre, wie es geschehen ist.

Eine Konsequenz dieses Weltbildes müßte eigentlich der Fatalismus sein; aber diesem sucht Wolff, wie Leibniz, dadurch zu entgehen, daß er für die Welt nur eine hypothetische Notwendigkeit annimmt: Die Welt hätte auch anders sein können, als sie ist; darum gehört sie zu den zufälligen Dingen und ist, wenn auch nicht im Hinblick auf ihr Wesen, so doch im Hinblick auf ihre Wirksamkeit zufällig.

Wolffs Bedeutung für die Klarstellung des Causalprinzips besteht darin, daß er den Erkenntnis- und Realgrund voneinander trennt und den Satz vom Grunde lediglich als Erkenntnisprinzip auffaßt. Dadurch ist die Gleichung: sequi = causari aufgehoben und der mathematisch-demonstrativen Methode ihre Begründung genommen. Wolff gibt aber gleichwohl diese Methode nicht auf,

[1]) Vernünft. Ged. § 565.

sondern er ergänzt die Demonstrationen durch Kenntnisse, welche durch die Erfahrung gewonnen sind. Im übrigen hat er wichtige Definitionen von Ursache und Wirkung gegeben.

VIII. Crusius.

Besonders religiöse Bedenken sind es, welche Crusius veranlassen, die Leibniz-Wolffische Philosophie zu bekämpfen. Er wirft ihr vor, sie lehre den Fatalismus und führe zum Materialismus und Deismus, weil sie durch den Satz vom Grunde alles determiniere. Er unterzieht deshalb diesen Satz einer eingehenden Kritik und sucht ihn so zu formulieren, daß neben ihm noch Raum bleibt für die göttliche und menschliche Freiheit.

Als erstes Erkenntnisprinzip gilt auch Crusius der Satz des Widerspruchs: „daß nichts in ganz einerlei Verstande und zu einerlei Zeit sein und auch nicht sein kann".[1] Aber neben diesen Satz stellt er noch zwei andere: den Satz des nicht zu Trennenden: „Was sich nicht ohneeinander denken läßt, das kann auch nicht ohneeinander sein", und den Satz des nicht zu Verbindenden: „Was sich nicht mit oder nebeneinander denken läßt, das kann auch nicht mit- und nebeneinander sein".[2]

Dem ersten dieser drei Sätze schreibt Crusius unbedingte Gültigkeit zu, den beiden andern nur bedingte; denn es läßt sich denken, daß es einen Verstand gibt, der vollkommener als der unsrige ist und der Dinge trennen und verbinden kann, deren Trennung und Verbindung nicht in unsern Kräften steht; aber es läßt sich nicht denken, daß es einen Verstand gibt, der sich widersprechende Dinge als wahr vorstellen kann.

Um nun dem Satz vom Grunde die absolute Notwendigkeit zu nehmen, trennt Crusius ihn zunächst wieder von dem unbedingt gültigen Satz des Widerspruchs, mit dem ihn Wolff zu verbinden versucht hatte, und führt ihn auf den nur bedingt gültigen Satz des nicht zu Trennenden zurück. Ferner unterscheidet er zwischen zureichend und bestimmend. Leibniz

[1] Entw. § 13.
[2] Entw. § 15.

hatte beide Ausdrücke hin und wieder identifiziert und den Satz vom Grunde wohl den Satz vom zureichenden oder bestimmenden Grunde genannt. Dadurch hatte er sich eine Ungenauigkeit zuschulden kommen lassen; denn zureichend, sagt Crusius, ist nicht identisch mit bestimmend: Zureichend zu einer Sache kann etwas sein, „was noch zu vielen andern Sachen zu eben der Zeit ebenso geschickt ist“;[1]) determinieren aber heißt: „nicht mehr als eine einzige Möglichkeit übrig lassen, wie ein Ding bei diesen Umständen beschaffen sei oder beschaffen sein könne; z. B. zwei Seitenlinien und der Winkel, den sie einschließen, determinieren das Dreieck“.[2]) Während also der zureichende Grund noch andere Möglichkeiten zuläßt, ist das beim determinierenden Grunde ausgeschlossen; und da Leibniz den Satz vom Grunde in dem letzteren Sinne versteht, ihm unbedingte Notwendigkeit zuschreibt, so hätte er nach Crusius den Satz vom Grunde nicht den Satz des zureichenden, sondern den des determinierenden Grundes nennen müssen. Der Satz des zureichenden und der des determinierenden Grundes sind also zwei ganz verschiedene Sätze.

Eine weitere Unklarheit findet unser Philosoph in dem Worte „Grund“, welches Leibniz näher zu bestimmen unterlassen hatte. „Man sage mir, daß ein Ding A einen zureichenden Grund habe. Ich werde fragen: Was für einen? In sich oder außer sich? Eine wirkende Ursache oder einen bloßen Erkenntnisgrund im Verstande? Einen physikalischen oder moralischen? Man sagt, man solle sehen, was für einer sich schickt. Ganz recht, aber alsdann werde ich zwar die nähere und genauer bestimmte Regel, die ich werde gefunden haben, gebrauchen können, nicht aber den Satz vom zureichenden Grunde.“[3])

Schon Wolff hatte auf die verschiedene Bedeutung von Grund und Ursache hingewiesen und den Erkenntnisgrund von dem Realgrunde getrennt; aber tatsächlich hatte er beide immer wieder verwechselt. Crusius machte ernst mit dieser Unterscheidung:

---

[1]) Ausführl. Abh. § II.
[2]) ibid. § III.
[3]) Ausführl. Abh. § XVI.

Er definiert Grund (principium oder ratio) als etwas, „was eher ist als ein anderes Ding oder das also betrachtet wird, und welches etwas beiträgt zur Existenz oder Möglichkeit eines anderen Dinges, welches später ist, oder doch also betrachtet wird".[1])

Er unterscheidet zunächst zwischen dem Grund der physikalischen Existenz (principium existentiae physicae), welcher macht, daß etwas wirklich ist oder wirklich sein kann, und dem Grund der moralischen Existenz (principium existentiae moralis), welcher macht, daß etwas geschehen soll oder erlaubt ist.[2]) Das principium existentiae physicae kann ein Realgrund (principium essendi) oder ein Erkenntnisgrund (principium cognoscendi) sein.[3]) Der Realgrund ist entweder eine wirkende Ursache (causa efficiens) oder ein Existentialgrund (principium existentialiter determinans), der also durch sein bloßes Dasein vermöge der Gesetze der Wahrheit etwas anderes möglich oder notwendig macht.[4]) Der Erkenntnisgrund ist entweder a posteriori, durch den man erkennt, daß etwas so ist, oder a priori, aus dem man ersieht, warum es so ist.[5]) Crusius trennt also Erkenntnisgrund oder Idealgrund und Realgrund als zwei ganz verschiedene Prinzipien.

Jeder Realgrund braucht nicht auch ohne weiteres ein Erkenntnisgrund zu sein, am allerwenigsten ein Erkenntnisgrund a priori; und jeder Idealgrund ist nicht immer auch zugleich ein Realgrund. Durch diese letztere Behauptung ist der ontologische Beweis entkräftet und zugleich die Unfehlbarkeit der mathematisch-demonstrativen Methode des Rationalismus, nach der man aus Begriffen die physische Welt demonstrieren wollte, geleugnet. Aber Crusius gibt die Erkennbarkeit der Welt nicht auf, sondern wie Wolff will auch er die demonstrative Methode durch die Erfahrung ergänzen:

Es ist nicht gesagt, daß die Notwendigkeit eines Dinges oder einer Wahrheit nur auf dem Wege der Demonstration erwiesen

---

[1]) ibid. § XXXIV.
[2]) Ausführl. Abh. § XXXIV.
[3]) ibid. § XXXV.
[4]) ibid. § XXXVI.
[5]) ibid. § XXXVII.

werden kann, und daß nicht auch die Erfahrung notwendige Wahrheiten gibt.

Fragen wir nun, welchen von den vielen Gründen Crusius in dem Satz vom Grunde sieht: Er schließt zunächst sowohl den moralischen Grund als auch den Erkenntnisgrund aus, da er der Ansicht ist, in dem Satz vom Grunde handele es sich nur um den Realgrund. Wolff hatte dagegen in dem Satz vom Grunde nur einen Erkenntnisgrund sehen wollen.

Wie wir oben ausgeführt haben, teilt Crusius den Realgrund in wirkende Ursache (causa efficiens) und Existentialgrund (principium existentialiter determinans). Darum fallen auch nach Crusius unter den Satz des Grundes zwei Sätze, und zwar:

1. (der causa efficiens im Realgrunde entsprechend) der Satz der zureichenden Ursache: „Alles, was zu sein anfängt, das entsteht von einem anderen Dinge, welches zu dessen Hervorbringung zureichende Kraft gehabt und wirksam gewesen und nicht verhindert worden ist. Dasselbe Ding aber nennen wir die wirkende Ursache“;[1])

2. (dem principium existentialiter determinans entsprechend) der Satz des determinierenden Grundes: „Alles, was keine erste freie Aktion ist, das wird, wenn es entsteht, von einer wirkenden Ursache also hervorgebracht, daß es bei eben den Umständen nicht anders würde haben entstehen oder gar ausbleiben können.[2])

Crusius sagt von dem zweiten Satz, er ergebe sich aus dem ersten. Er hält aber gleichwohl beide Sätze auseinander, weil er dem zweiten — wie wir später sehen werden — im Interesse der göttlichen und menschlichen Freiheit nur eine beschränkte Gültigkeit zuschreibt, dem ersten dagegen eine absolute.

Dennoch versucht er sie folgendermaßen in einem Satze auszudrücken:

„Alles, wovon sich denken läßt, daß es vielleicht einmal nicht gewesen sei, das entsteht von einer zureichenden Ursache, und wenn es keine erste freie Aktion gewesen ist, so entsteht es von

---

[1]) Ausführl. Abh. § XX.
[2]) ibid. § XXVI.

derselben also, daß es bei eben den Umständen nicht hat außen bleiben oder anders geschehen können".

Der Satz vom Grunde ist also nach Crusius das Causalitätsgesetz mit gewissen Einschränkungen.

Die Gesetze der Causalität entwickelt Crusius in dem Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten:

Wenn die Möglichkeit einer Substanz nichts der Existenz Widersprechendes in sich haben soll, so wird in einem andern existierenden Dinge schon etwas vorausgesetzt, durch welches es ihm vermittels der Causalität die Wirklichkeit geben kann und welches die Kraft dazu heißt (§ 59).

Die Kraft selbst definiert Crusius als die an ein Ding geknüpfte Möglichkeit eines anderen Dinges.

„Zuletzt muß dieselbe allezeit an eine Substanz geknüpft sein. Daher kann man auch sagen, die Kraft sei die an eine Substanz A geknüpfte Möglichkeit eines gewissen Dinges B, vermöge welcher in A etwas subsistiert, wodurch B seine Wirklichkeit hat oder bekommt. Es gehört also zum Begriff der Kraft der Begriff der Causalität und der Subsistenz; nämlich diejenige Causalität, vermöge welcher A zu B etwas beiträgt, ist eine in dem Subjekt A subsistierende Eigenschaft, welche an das Subjekt auch dann geknüpft ist, wenn nichts hervorgebracht wird. Diese Eigenschaft nun heißt in dem Subjekte A eine Kraft (§ 63).

Nach Crusius ist also, nicht wie nach Leibniz, die Kraft etwas Aktuelles, sondern, wie nach den Scholastikern, eine latente Fähigkeit, die nicht beständig in Aktion zu sein braucht. Solange eine Kraft agiert, heißt sie lebendig.

Über die Kraft gibt Crusius noch folgende mehr oder minder wichtige Bestimmungen:

Dasjenige, was durch eine schon wirklich vorhandene Kraft möglich, aber noch nicht wirklich ist, ist actu primo vorhanden. Ist es wirklich geworden, so existiert es actu secundo.

Man sagt von dem, was actu primo vorhanden ist, es existiere nur potentia (in der Möglichkeit). Diese Möglichkeit heißt potentia proxima, wenn alle erforderlichen Ursachen vorhanden sind und nur noch die Aktion hinzuzutreten braucht; sie heißt potentia remota, wenn noch etliche Ursachen fehlen (§ 64).

„Die Beschaffenheit eines Objekts, wodurch es eine Aktion annehmen und dasjenige, was dadurch verursacht wird, determinieren kann", heißt Rezeptivität. Die Wirkung einer Ursache ist also nicht nur abhängig von der Ursache, sondern auch von dem Objekt und seiner Rezeptivität (§ 67). Nach Crusius agiert die Kraft nicht beständig. Da liegt die Frage nahe: Wodurch wird denn ihre Aktion veranlaßt?

Die einzelnen erscheinenden Kräfte kommen aus Grundkräften, die das Grundwesen der Dinge ausmachen. Diese Grundkräfte lassen sich in den einzelnen Fällen nicht immer aus ihren Effekten erkennen; gleichwohl lassen sich für dieselben allgemein folgende Kennzeichen aufstellen:

1. Eine Grundkraft kommt dem Dinge beständig zu.

2. Aus ihr muß sich alles causaliter erklären lassen.

Als allgemeine Regel, nach welcher die Causalverknüpfungen entstehender Dinge beurteilt werden müssen, führt Crusius folgende an: Wenn zwei Veränderungen mit einer Beständigkeit aufeinander folgen, und es erstlich dem Wesen der einen nicht widerspricht, wenn man sie für die Ursache der andern hält, und man ferner beweisen oder wenigstens postulieren kann, daß auch keine deutlichere oder richtiger erwiesene Ursache angegeben werden kann, endlich auch aus dem höchsten Grundsatze der Vernunft (§ 15) und deren Einschränkung (§§ 14, 58) kein Gegenbeweis geführt werden kann, so ist die eine wirklich für die Ursache der andern zu halten (§ 72).

3. Eine endliche Grundkraft hat stets einerlei nächste Wirkung, und daraus müssen sich die ferneren begreifen lassen (§ 73).

4. Die Bedingungen, an welche die Aktion einer Grundkraft gebunden sein soll, müssen in eben demselben Subjekte liegen (§ 79).

5. Die erste Wirkung einer Grundkraft muß in dem wirkenden Subjekte stattfinden (§ 75).

6. Eine Grundkraft darf sich nicht wieder aus einer oder mehreren anderen Kräften in eben demselben Subjekte causaliter herleiten lassen (§ 76).

7. Sie darf kein Existentialabstraktum einer anderen Kraft sein (§ 77).

8. In der Wirkung darf nicht mehr sein als in der Ursache;

denn sonst müßte ja das plus ohne Ursache entstanden sein. Sooft sich also in einer Wirkung mehr findet, als die Kraft einer Ursache zu leisten vermochte, so kann diese Kraft nicht die alleinige Ursache sein, und man muß noch nach anderen Kräften in oder außer dem Dinge suchen, bis man eine zureichende Ursache für jene Wirkung hat (wie Descartes).

Crusius teilt die Kraft ein in das „unwirksame Vermögen eines Existentialgrundes“ (z. B. Keil und Hebel, die durch ihre bloße Existenz etwa durch Figur und Lage wirken) und in „tätige Kraft“. Es können beide Arten von Kräften zusammen wirksam sein, z. B. in einer Axt, welche Holz spaltet.

Den Grundkräften entsprechen Grundtätigkeiten (actiones primae). Das sind die ersten actiones, welche unmittelbar, also nicht vermittels einer anderen Aktion, aus der Kraft der Subjekte entspringen.

Diese actiones primae zerfallen:

1. in solche, welche vermöge des Wesens der Substanz beständig fortdauern und welche eben das innere Wesen der tätigen Substanz ausmachen. Wenn die Substanz notwendig ist, so brauchen sie keine fernere Ursache (z. B. die Aktionen des göttlichen Verstandes). Ist die Substanz zufällig, so bedürfen sie nur einer einzigen Ursache, nämlich der, welche das Grundwesen ihrer Substanz aufrechterhält (z. B. die tätigen Kräfte der Elemente);

2. in solche, welche nicht beständig geschehen (z. B. die Aktionen des menschlichen Verstandes und Willens).

Bei diesen zuletzt erwähnten Grundtätigkeiten, welche nicht beständig geschehen, lassen sich wieder zwei Arten unterscheiden:

a) Solche, welche bei gewissen Umständen, an die sie als Bedingungen geknüpft sind, dergestalt geschehen müssen, daß sie bei Setzung derselben nicht ausbleiben können (z. B. die Empfindungen und ersten Regungen der Begierden);

b) solche, welche durch die dazu erforderten Bedingungen nur vollkommen möglich gemacht, also bei Setzung derselben geschehen, aber auch ausbleiben oder anders gerichtet werden können.

Diese letztere Art findet sich nicht in den Elementen und den Seelen der Tiere, auch nicht im Verstande der vernünftigen Ge-

schöpfe. Dort ist alles durch Ursachen auf einerlei Art determiniert, weil sonst alle Ordnung in der Welt aufgehoben sein würde und die Endzwecke eines weisen Schöpfers nicht realisiert werden könnten, sondern sie eignet ausschließlich den Handlungen vernünftiger Geister. Es sind die „Grundtätigkeiten der Freiheit", die actiones primae liberae.

Wir sind nur, sagt Crusius, aus den Causaluntersuchungen derjenigen Dinge, in denen diese actiones primae liberae nicht vorkommen und welche den größten Teil der Wissenschaften ausmachen, nämlich aus der Untersuchung der Wirkungen der Körper, der Tierseelen, des Verstandes, ja auch gewisser Wirkungen des menschlichen Willens, gewöhnt, überall nach solchen Ursachen zu fragen, welche bei gewissen Umständen nur auf einerlei Art zu wirken determiniert sind. Das darf uns aber nicht hindern, auch die Möglichkeit von freien Tätigkeiten anzunehmen (§ 83). Crusius begründet die Möglichkeit der actiones primae liberae

1. durch den Satz von Widerspruch, weil sich in ihren Begriffen kein Widerspruch nachweisen läßt, und

2. damit, daß nur bei ihrer Annahme die geschaffenen vernünftigen Geister für ihre Handlungen moralisch verantwortlich gemacht werden können. Dem Einwurf, daß bei solcher Freiheit ein „blindes Ungefähr" eintrete, begegnet er damit, daß er zugibt, auch bei diesen actiones primae liberae sei eine zureichende Ursache vorhanden; denn sie geschähen allezeit nach den Ideen eines vernünftigen Geistes, also wohl — eine zureichende Ursache, aber nicht ein determinierender Grund!

Durch diese Unterscheidung von zureichender Ursache und determinierendem Grunde glaubt Crusius eine Lösung des großen Problems, welches die Freiheit des göttlichen und menschlichen Willens mit dem Causalsatze in Einklang zu bringen hat und das Leibniz und Wolff durch die Unterscheidung der metaphysischen und moralischen Notwendigkeit vergeblich zu lösen versucht hatten, gefunden zu haben; wie er es denn als seine Hauptaufgabe ansieht, das Fatum der Leibniz-Wolffischen Philosophie zu beseitigen, ohne jedoch dabei das Causalitätsprinzip aufzuheben.

Noch mehr als Wolff hat Crusius mit der rein demonstrativen Methode gebrochen. Wohl beruht auch sein System noch auf

rationalistischer Grundlage, aber es wird überall ergänzt durch Erfahrungen. Auch Crusius gibt genauere und wichtige Bestimmungen in betreff der Causalität. Die Trennung des Idealgrundes vom Realgrunde, die Wolff nur andeutete, hat er durchgeführt. In dem Satz vom Grunde handelt es sich nach ihm ausschließlich um den Realgrund. Seine Hauptbedeutung für die Causalfrage besteht darin, daß er die Causalität mehr oder minder auf die Physik beschränken will. Die Ethik sucht er von ihr zu trennen, um Raum zu gewinnen für die göttliche und menschliche Freiheit. Freilich ist es ihm bei seinem dogmatischen Verfahren nicht gelungen, diese Trennung zu begründen.

IX. Abschluß und Ausblick auf den Skeptizismus und Kritizismus.

Wir haben versucht, das Causalitätsprinzip in den Systemen des Rationalismus in Kürze historisch und kritisch zu beleuchten. Dabei sind uns Männer vor Augen geführt, die einen hohen Begriff von der Macht des menschlichen Geistes hatten und aus ihm a priori die Welt und ihren Zusammenhang konstruieren wollten. Interessant ist ihr Suchen nach Wahrheit. Bewundernswert sind ihre kunstvoll aufgeführten Lehrgebäude; aber sie sind auf Flugsand gebaut, auf den trügerischen Dogmatismus. Dogmatisch war der Substanzbegriff, dogmatisch auch die Anwendung der mathematisch-demonstrativen Methode, die ohne Beweis annahm, daß dem sequi im Denken ein causari im Geschehen entsprechen müsse.

Hume war es vor allem, der auf den dogmatischen Charakter dieser Methode hinwies. Er zeigte, daß die Grundbegriffe, mit denen der Rationalismus operierte, Substanz, Causalität, Kraft, unbewiesene und auch nicht zu beweisende Prinzipien seien. Den Causalnexus könne man nicht erkennen durch Schlüsse a priori; denn die Wirkung sei von der Ursache verschieden: „Der Mensch müßte wunderbar scharfsinnig sein, der durch bloßes Denken entdecken könnte, daß die Kristalle die Wirkung der Hitze und das

Eis die Wirkung der Kälte seien".[1] Hume erklärt den Causalitätsbegriff so: Man hat gefunden, daß dieses Ding immer mit dieser Wirkung verbunden gewesen ist, und so glaubt man, daß andere ähnliche Dinge auch mit ähnlichen Wirkungen verbunden sein werden. Der causale Schluß ist also das Ergebnis der durch Gewohnheit geleiteten assoziierenden Einbildungskraft.

Danach hätte die Causalität für uns nur subjektive Bedeutung; es fehlte ihr die objektive, absolute Notwendigkeit. Hume stellt dadurch die Erkennbarkeit der Art und Weise des objektiven Zusammenhanges der Ursachen und Wirkungen und damit auch die Möglichkeit der Philosophie in Frage. Dieser Zweifel an der Macht der Vernunft mußte zur Kritik der Vernunft führen, der Skeptizismus zum Kritizismus. Kant sagt in seiner Vorrede zu den Prolegomena, der Skeptizismus Humes sei es gewesen, was ihm zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrochen und seinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz neue Richtung gegeben habe.

Diese ganz neue Richtung schildert er in der Kritik der reinen Vernunft:

„Der erste Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet, ist dogmatisch. Der zweite Schritt ist skeptisch und zeugt von der Vorsichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urteilskraft. Nun ist aber noch ein dritter Schritt nötig, der nur der gereiften und männlichen Urteilskraft zukommt, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat, nämlich nicht die Fakta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen a priori der Schätzung zu unterwerfen".[2]

---

[1] Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand Abt. 4 Abschn. 1.

[2] Kritik der reinen Vernunft § 789.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebenslauf.

Ich, Johann Friedrich Adolf Römer, evangelischer Konfession, preußischer Staatsangehörigkeit, bin am 28. August 1861 zu Hamm i. Westf. als Sohn des Metzgermeisters Heinrich Römer und seiner Ehefrau Eleonore geb. Pötter geboren.

Ich besuchte das Gymnasium zu Hamm, das ich Ostern 1882 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Nachdem ich sechs Semester in Tübingen, Greifswald, Leipzig und Bonn Theologie studiert und die theologischen Prüfungen in Münster i. Westf. bestanden hatte, wurde ich als Pastor nach Lauenburg i. Pomm. berufen. Drei Jahre später übernahm ich das Pfarramt in Rensekow bei Greifenberg i. Pomm. Seit etwa acht Jahren bin ich als erster Inspektor in der Leitung der Goßnerschen Mission zu Berlin. Ich bin verheiratet mit Anna geb. von Osterroht aus Strellentin, Kreis Lauenburg i. Pomm., und habe zwei Söhne, Waldemar und Martin, im Alter von 16 und 14 Jahren.